

التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام





التعبير الديني
عن الصراع الاجتماعي في الإسلام

مصطفى التواتي

التعبير الديني

عن الصراع الاجتماعي في الإسلام

الكتاب: التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام

المؤلف: مصطفى التواتي

الغلاف: فارس خضوب

الناشر: * دار الفارابي - بيروت - لبنان

ت: (01)301461 - فاكس: (01)307775

ص.ب: 11/3181 - الرمز البريدي: 1107 2130

e-mail: farabi@inco.com.lb

www.dar-alfarabi.com

* منشورات أنيب (ANEP)

05 شارع خزناجي - الأبيار - الجزائر

الهاتف: 213 21 92 09 76

الفاكس: 213 21 92 09 77

e-mail: editionanep@yahoo.fr

الطبعة الأولى 1986

الطبعة الثانية 2007

ISBN: 978-9953-71-231-x

© جميع الحقوق محفوظة

تباع النسخة إلكترونياً على موقع:

www.arabicebook.com

الفهرس

9	الإهداء
13	مقدمة الطبعة الثانية
17	توطئة
19	المسألة الدينية لدى ماركس، إنجلز ولينين
20	(أ) المستوى الفلسفي
27	(ب) المستوى العلمي
30	(ج) المستوى السياسي
41	المجتمع اللائكي أو العلماني
49	ماركس، إنجلز، لينين والإسلام
71	الإسلام والتعبير الديني عن الصراع الاجتماعي
71	تفكك النظام القبلي وصحوة الوعي «القومي» لدى العرب...
85	الحركة الحنيفية: أو الإرهاصات الأولى لثورة الإسلام
93	الإسلام ثورة من؟
103	معركة الخلافة أو الصراع الاجتماعي من أجل السلطة
135	الحركة الاجتماعية الثورية: ثورة الفلاحين والعييد والعامّة
139	الثورة البابكية
142	ثورة الزط

143	ثورة الزنج
151	ثورة القرامطة
159	خاتمة: المسلمون والإسلام
171	ملاحظات حول الثورة الإيرانية
185	إنتماء القتل سياسياً
191	قراءة النصّ الديني وآلياتها في الفكر الأصولي المعاصر
191	في تحديد المصطلح:
217	حركة «لاهور» التحرير في أميركا اللاتينية
225	المراجع

الإهداء

إلى أمي
وزوجتي
وابنتي نضال
وولدي مروان...
من أجل مجتمع بلا تعصب

إن المعركة الايديولوجية الثقافية، يعكس المعركة العسكرية يجب التركيز فيها على أهم نقاط القوة لدى العدو وبالتالي يجب أن نجند لها أهم ما نمتلك من أدوات.

غرامشي

ومن الغلط الخفي في التاريخ، الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال، بتبدل الأعصار ومرور الأيام.

ابن خلدون

«السياسة الشرعية هي ما يكون الناس معه أقرب إلى الإصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به الوحي».

الشيخ محمد يبرم الأول

مقدمة الطبعة الثانية

منذ صدور هذا الكتاب لأول مرة بتونس ثم في طبعة أولى عن دار الفارابي ببيروت قبل ما يناهز العشرين سنة، جذت أحداث كبرى غيرت تيوغرافيا العالم وهزت أبنية عاتية من المسلّمات الفكرية والقناعات الأيدولوجية، فقد انهار الاتحاد السوفياتي وسقطت الأنظمة الشيوعية وتفككت يوغسلافيا.. وانبعث حروب البلقان العرقية والدينية وكان العالم قد كاد ينساها.. ثم كانت أحداث 11 سبتمبر/أيلول 2001 وما تلاها من حروب أميركا واحتلالها لأفغانستان والعراق وسقوط بغداد بكل ما يحمله ذلك من أبعاد رمزية.

وقد أعطت كل هذه الأحداث لموضوع هذا الكتاب أهمية خاصة إذ أعادت مفهوم التعبير الديني عن الصراعات الاجتماعية إلى مركز الاهتمام. والتعبير الديني الإسلامي على وجه التحديد.. ولم يعد هذا التعبير محصوراً في المستوى الداخلي لهذا البلد أو ذاك بل ارتقى إلى مستوى التعبير عن الصراعات الاجتماعية في المستوى الدولي بين الشعوب الفقيرة، وهي أغلب شعوب آسيا وإفريقيا وأوروبا الشرقية وأميركا اللاتينية، والشعوب الغنية في أوروبا الغربية وأميركا على الخصوص.

وقد أظهرت الأحداث الكونية الأخيرة الإسلام وكأنّه يصعد التحول إلى بديل عن الطوبى الشيوعية في التعبير عن أحلام المستضعفين في التحرر والعدالة والرفاه، ولكن هذا التعبير، وكما وضح ماركس ببعد نظر، لا

يمكن أن يكون إلا شكلاً متدهوراً من أشكال التعبير الايديولوجي وذلك بسبب رزوح شعوب بأسرها تحت وطأة «أقدار» الأزمات الاقتصادية المعتممة وضغط غطرسة الهيمنة الأميركية واستفزازها لأعمق المشاعر الوطنية لدى شرائح واسعة من الشعوب، وسعيها المتعسف لفسخ الخصوصيات الثقافية وطمس معالم الهوية لدى أمم بأسرها باسم فهم أحادي قاصر للعولمة لا باعتبارها مساراً ديناميكياً لتفاعل الحضارات وتلاقح الثقافات في ثراء تنوعها واختلافاتها، وإنما باعتبارها فرضاً لهيمنة «حضارة» وحيدة وثقافة وحيدة بقوة المال تارة وقوة السلاح تارة أخرى.

ومن المبعث أن نبهت، كما يفعل اليمين الجديد الحاكم في أميركا وصنائه، عن سر «الإرهاب» باعتباره الشكل الأكثر تدهوراً للتعبير دينياً عن طموحات الشعوب المقهورة، في هذه الآية أو تلك من القرآن الكريم، كآيات الجهاد مثلاً، لأن السر يكمن في تدهور الواقع المفروض داخلياً وخارجياً على العرب والمسلمين. وهو واقع من شأنه أن يفرخ قراءات «إرهابية» لأكثر النصوص الدينية تسامحاً. لذلك ينبغي التنبيه إلى خطورة المنطق التنبطي الذي سبق للاستشراق الاستعماري في القرن التاسع عشر أن مارسه على الحضارة العربية الإسلامية لصياغتها في قوالب سلبية منقّرة، تُوظف لتبرير الفضاعات الاستعمارية القديمة والجديدة في المنطقة.

وينبغي أن ننبه أيضاً قصار النظر منا إلى عدم الانسياق في نفس هذا المنطق التنبطي ولو من مواقع أخرى تمجيدية تتوهم أنه يمكن فعلاً أن نتجاوز فقرنا وغبننا وهزائمنا وانكساراتنا بفتوحات إسلامية جديدة.

إن كل ما يحدث الآن يؤكد رجاحة ما كتبه ماركس في «نقد فلسفة الحقوقي عند هيجل» من أن «التعاسة الدينية هي في شطر منها تعبير عن التعاسة الواقعية، وهي من جهة أخرى احتجاج على التعاسة الواقعية».

عدنا إلى كتابنا هذا قراءناه على ضوء كل هذه المستجدات لنرى إن كان

التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام

قد بقي مبرر لإعادة نشره، وقد سقطت المنظومة الشيوعية وليدة الماركسية التي استند إليها في تحريره واتخذ الإسلام السياسي أبعاداً كونية قد تتجاوز ما ذهب إليه من آراء قبل حوالي 20 سنة.

ولكن هذه القراءة أكدت لنا آية ما كتبناه. فسقوط الأنظمة الشيوعية على النمط الشوفياتي، أكدت صحة الأطروحات الماركسية وأعادت إليها روحها الجدلية التطورية وحزبتها من الأنماط الجاهزة. لقد أرجع سقوط هذه الأنظمة الماركسية إلى وطنها الأصلي في مجال الفكر بعد غربة طويلة في معشقات السياسة.

أما الإسلام السياسي الأصولي، ومهما كانت الأشكال التي يتخذها، فإنه يظل تعبيراً متدهوراً عن واقع متدهور إذا استعرنا تعبير «لوكاتش». نعم قد يتخذ هذا التعبير بعداً ثورياً في ظروف محدّدة ولكنه سرعان ما يكشف عن محدوديته ويترجع إلى مجاله المتعالي السالب لبشرية المجتمع من أجل عالم ملائكي وهمي تصدر فيه حريات الإنسان الذبوية الأساسية دون الاستعاضة عنها بجنة موعودة. ولملّ خير مثل لذلك الثورة الإيرانية، فهل تراها حققت بعد ما يناهز ثلاثة عقود من ملوحة الحكم «إسلامياً» مجتمع العدالة والحرية والرفاه الذي وعدت به الجماهير الثائرة على مظالم العهد الشاهنشاهي؟¹⁹.

لذلك لنا معتقد أنّ ما نصنّه هذا الكتاب من أفكار ما يزال يجد مبرراً لطرحه وبقائه ولم نحسّ بضرورة لأيّ تعبير فيه ولكننا رأينا أنّ نضيف فصلاً درساً فيه نموذجاً من قراءات الإسلام السياسي الأصولي النسي المعاصر للنصّ الديني حتى تكتمل الصورة بالجمع بين منظومتي التعبير الديني عن الصراعات الاجتماعية في الإسلام اليوم. الشيعي منها والسنيّة.

مصطفى التواني

توطئة

نعتبر المسألة الدينية من أشد المسائل اليوم اثاراً لاهتمام في الاوساط السياسية والثقافية في مختلف بلدان العالم.. ولكنها في بلداننا العربية تتخذ أبعاداً أهم لارتباط مجتمعاتنا تقليدياً بالأيديولوجيا الدينية وظهور الحركات السياسية الدينية النشطة.. وخاصة لما أحدثته الثورة الإيرانية من حركية ذات نفس ديني في كامل المنطقة. وكما هو الحال في بلد مسلم أولاً.. وكما ركسي ثانياً، فإن المسألة الدينية تُطرح عليّ دائماً من وجهتين: الأولى، وجهة العلاقة بين الدين عموماً والإسلام خاصة وبين الماركسية باعتبارها فلسفة مادية.

والثانية، وجهة العلاقة بين المسلمين اليوم والإسلام، أو بعبارة أخرى هل ان المسلمين اليوم هم فعلاً مسلمون، أم أنهم جاهليون كما يقول سيد قطب وغيره من أقطاب الاخوان المسلمين والحركات الدينية المماثلة؟

ولا أزعم أنني بهذا الكتاب قد حسمت في الأمر، بل أعلم أنني لم أفعل سوى بداية التفكير بصوت مسموع إن صح هذا التعبير.. ويقتضي جهدي مقوصاً إذا لم يُتْرَهِ غيري بالنقاش والاصافة والتصويب. وقد رأيت أن أبدأ البحث بتوضيح مكانة الدين عموماً عند ماركس وبحسب وليسين رفعاً للأوهام الشائعة في هذا الشأن دون وجه حق.. ثم حاولت أن أتتبع مواقف هؤلاء المفكرين الثلاثة من الدين

الإسلامي بالذات، وبعد ذلك خلصت إلى البحث في ظهور الإسلام وتطوره عبر الصراع كتعبير تاريخي لحركية اجتماعية معينة، وذلك منذ مطلع القرن السادس للميلاد، حيث درست العوامل التاريخية التي مهدت للإسلام، إلى غاية هزيمة القرامطة والقضاء على دولتهم في القرن الرابع للهجرة باعتبارها آخر ثورة كبرى حاولت تغيير علاقات الانتاج في المجتمعات الإسلامية.

وفي خاتمة البحث حاولت أن أجيب عن اشكالية العلاقة بين الإسلام والمسلمين.

كما تعرضت بصفة عرضية إلى «حركة لاهوت التحرير» في أميرى اللاتينية، وإلى طبيعة الثورة الإيرانية.

وأرجو أن أكون بذلك قد ساهمت في وضع النقاش حول لمسألة الدينية في إطاره الملائم، بعيداً عن تبادل الشتائم والتهم بالكفر والزندقة أو بالتخلف والظلامية.

المسألة الدينية لدى ماركس، إنجلس ولينين

تتكوّن الماركسيّة من 3 مستويات مترابطة ومتمايزة في آن واحد إذ هي في نفس الوقت فلسفة (نظرة معينة إلى الكون) وعلم (للتحليل الاجتماعي) وسياسة (للعمل على تغيير الواقع وعدم الاكتفاء بتفسيره).

وقد لعب عدم التمييز بين هذه المستويات وعدم فهم كميّة التفصيل والترابط بينها دوراً أساسياً في تشويه موقف الماركسيّة من المسألة الدينية... ويكاد يتفق المعادون للماركسيّة باسم الدين مع أصحاب النظرة الدعائية من المنتسبين إلى الماركسيّة نفسها، على فهم واحد للموقف الماركسي من هذه المسألة ويمثل في ترديدهم لمقولة ماركس: «الدين أفيون الشعوب»، فهل تمثل حقاً هذه الجملة كامل الموقف الماركسي من الدين؟ ذلك ما سنحاول توضيحه فيما يلي بالعودة إلى النصوص الأساسية للماركسيّة وهي كتابات ماركس وإنجلس وكتابات لينين مع اعتبار تمايز المستويات الثلاثة المذكورة في الفكر الماركسي... ولكن قبل ذلك يجب أن نوضح أن الدين يألف من مستويين اثنين فقط هما:

- المستوى العقيدي أي المستوى العلمي باعتبار أن الدين هو أيضاً شكل أولي من أشكال الفلسفة، وفي ذلك يقول غرامشي: «الدين هو

المسألة الدينية لدى ماركس، يتجلى وليس

فلسفة طموحة البشرية» ويقول ماركس: «إنك إذا حولت الدين إلى نظرية في الحقوق العامة، ستجعل الذين نفسه صرباً من الفلسفة»⁽¹⁾.

- المستوى السياسي حيث يقوم الدين بدور متفاوت الأهمية في تنظيم العلاقات الاجتماعية. تقول ميشال بارتران: «إن أي دين ليس فقط مجموعة من التمثيلات والمعتقدات والممارسات الطقوسية والثقافية، إنه كذلك مؤسسة اجتماعية، وهو تنظيم مادي لمجموعة بشرية، وتدخل الدين يحتلف من مجتمع إلى آخر سواء في الاقتصاد والتنظيم السياسي أو في التربية وعلاج المرضى...»⁽²⁾ الخ. ولا يتضمن الدين مستوى علمياً رغم أنه كما يقول «سينوزا»⁽³⁾ يعود إلى نفس الجذور التي يعود إليها العلم، وهي «البحث عن السبب لتفسير الظواهر الطبيعية..» وذلك لأن العلم يقوم على العقل والتجربة بينما يقوم الدين على الذوق والتسليم. فالدين والعلم ينتميان إلى نسقين فكريين متباينين.

(أ) المستوى الفلسفي

إن الماركسية كفلسفة، هي فلسفة مادية تفسر الكون تفسيراً علمياً، لا مجال فيه للخوارق ولا للمعجزات.. وهي هي ذلك تشترك مع جميع المذاهب المادية منذ الإغريق مروراً بسان رتشد وابن طفيل وغيرهما من الفلاسفة الإسلاميين وصولاً إلى فلاسفة عصر التنوير البورجوازي في أوروبا. ومن هذه الزاوية فإن التفسير الديني للكون..

(1) كارل ماركس - افتتاحية العدد 179 من صحيفة كولوبيا - ضمن كتاب «حول الدين» 28

(2) ميشال بارتران: مكانة الدين عند ماركس واتجلى ص 31.

(3) أنظر فصل: «الدين والسياسة عند هوبر»، تأليف الاسكندر ماثرون A Matheron، ضمن كتاب «الفلسفة والدين».

يختلف بل ويتناقض مع التفسير الماركسي تناقضه مع التفسير المادي إجمالاً ومن أقدم العصور.. ولا يرى سبباً لتحصيل الماركسية في هذا المجال بالتناقض مع الدين دون غيرها من الفلسفات المادية، خاصة وأن الفلسفة الماركسية على عكس الفلسفات المادية السورجوارية السابقة، لم تجعل هدفها الأساسي تفسير الطبيعة، وهو مجال المواجهة التقليدي بين الفلسفة والدين. وإنما تحوزته إلى تفسير المجتمع والعمل على تغييره وقد قال ماركس ناقداً الفلسفة الكلاسيكية: «لم يفعل الفلاسفة سوى تأويل العالم بطرق مختلفة، والشئ المهم الآن هو تغييره»⁽¹⁾.

ويشير لينين إلى هذه الخاصية التي ميزت الماركسية عن غيرها من الفلسفات المادية بقوله: «لقد عمّق ماركس المادية الفلسفية وطورها حتى انتهى بها إلى غايتها المنطقية (أي المادية التاريخية). ووسعها من معرفة الطبيعة إلى معرفة المجتمع البشري»⁽²⁾.

إن نقد الدين ليس بدعة ماركسية وإنما كان عنصراً أساسياً في الفلسفة المادية الكلاسيكية ما قبل ماركس، ودعامة جوهرية للفكر السورجوازي عموماً في حربه مع الاقطاعية التي يعتبر الدين من أهم دعائمها الايديولوجية بحكم تحالف الاقطاع والسلطة والكنيسة.

ومنذ القرن السابع عشر كان الصحفي والفيلسوف الفرنسي بيار بايل المتوفى سنة 1706 ينادي بضرورة إقامة المجتمع الملحد، وقد حاول في كتاباته أن يثبت أن الملحد يمكنه أن يكون انساناً شريفاً وأن الانسان لا ينحط بالالحاد وإنما ينحط بالخرافة والوثنية وبالتالي فإنه يرى إمكانية وجود مجتمع ملحدين خالصين..

(1) ماركس المرجع السابق ص 56.

(2) لينين - الأعمال المختارة ص 17.

كما جعل الفلاسفة الماديون الوردجوازيون من نقد الدين، جوهرًا لمفسنتهم ولعل هذه المهمة قد بلغت غايتها مع الألماني «فويرباخ» وخاصة في كتابه «جوهر المسيحية» الذي كان له بعيد الأثر عند الشباب الهيجليين ومن بينهم الشاب كارل ماركس، وقد أكد «إنجلز» أن ماركس في كتابه «العائلة المقدسة» كان شديد التأثير بـ «فويرباخ» رغم كل ما أبداه بشأنه من تحفظات..

ويذكر «إنجلز» في نفس المصدر⁽¹⁾، أنه هو نفسه كان من المتحمسين لما أعلنه «فويرباخ» منتقدًا هيجل من أن «الطبيعة توجد مستقلة عن كل فلسفة. وهي الأساس الذي نمونا عليه ونحن الناس نتاجها أيضًا، وحارج الطبيعة والانسان لا يوجد شيء، أما الكائنات العلوية التي ولدت في محيلتنا الدينية فليست سوى انعكاس حيالي لوجودنا نحن...».

الا أن انبهار الشباب الذي يرجع إنجلز جزءاً هاماً منه إلى جاذبية الأسلوب الأدبي لـ «فويرباخ»، لا يعني أن يزول عند ماركس وإنجلز ليحل محله النقد.. وتتمثل خلاصة آراء «فويرباخ» في نقده للدين في القول بأن «الدين يقوم على اختلاف أساسي يميز الانسان عن الحيوان، وهو أن الحيوان لا دين له..»⁽²⁾. ويرجع ذلك إلى أن الانسان وحده من بين الكائنات له القدرة على الوعي بجوهره الانساني رعباً «كوباً ولا محدوداً» وهذا الجوهر الانساني هو أساس الدين وموضوعه في نفس الوقت. ويتكون وعي الانسان في جوهره من قوة «العقل والارادة والقلب» أي نور المعرفة وطاقة الفعل وقوة

(1) إنجلز - لودفيغ فويرباخ وبهابة الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ص 18 وب يليها.

(2) فويرباخ روح الميحية (المقدمة) ص 79 وما يليها.

الحب.. وهذه العناصر الثلاثة هي الجوهر المطلق للإنسان فالإنسان الحق، هو الذي يفكر ويريد (الحرية) ويحب.. ومن هنا يستخلص «فويرباخ» أن العاطفة هي الجوهر المطلق للإنسان وجروءه الالهي.. فإله إذن إنما هو «الشعور الخالص، اللامحدود والحر» والوعي بالله إنما هو «هي الحقيقة وعي الإنسان بذاته».

ولكن ذلك الوعي يتم بانسطار الإنسان إلى نصفيين، (هو) من جهة ومن جهة ثانية جوهره الذي انفصل عنه وظهر له وكأنه كائن آخر أسمى منه وأقوى وأكمل هو الله. فأخذ يتأمله ويعده وهذا هو مفهوم الاستلاب الديني عند «فويرباخ». وقد شرحه بقوله:

«إن الدين، على الأقل الدين المسيحي، هو العلاقة بين الإنسان وذاته أو بدقة أكثر بينه وبين جوهره الذي يظهر وكأنه كائن آخر هو الكائن الالهي، أو بالأحرى الكائن الانساني وقد تخلص من محدودية الإنسان الفرد، أي إنسان الواقع والجسد، ثم تموضع خارجه فتأمله وعده باعتباره كائناً قائماً بذاته مختلفاً عنه»^(١). لذلك وجب في نظر «فويرباخ» تحرير الإنسان من هذا الاستلاب بإلغاء الدين وتعويضه بشريعة الحب أي العلاقة العاطفية القلبية بين الإنسان والإنسان، ويرى أن أرقى شكل لتلك العلاقة هو الحب الجنسي.. بينما يعتبر الدين علاقة تبحث عن حقيقتها في الانعكاس الخيالي للواقع بواسطة إله واحد أو عدة آلهة.

وقد لخص ماركس الفكرة الأساسية في نقد الدين عند «فويرباخ» بقوله:

«يمثل «فويرباخ» من واقع أن الدين يجعل الإنسان عريباً عن

(١) فويرباخ - نفس المرجع ص 98.

نفسه، ويشطر العالم إلى عالم ديني، موضوع للتمثل، وعالم واقعي دنيوي، ويرى أن عمله يقوم على جر العالم الديني إلى قاعدته الدنيوية..⁽¹⁾. وقد تحمس ماركس فعلاً لأفكار «فويرباخ» في مرحلة أولى من حياته الفكرية واستهوته خاصة لدى «فويرباخ» فكرة الاستلاب وكون نقد «فويرباخ» للذين «يدمر أوهام الإنسان لكي يفكر ويعمل ويكيف واقعه بصفته إنساناً تخلص من الأوهام ويلبس سر الرشد، لكي يدور حول نفسه، أي حول شمس الواقعية، فاندسب شمس وهمية تدور حول الإنسان ما دام الإنسان لا يدور حول نفسه...»⁽²⁾.

إلا أنه سرعان ما اختلف عنه وانتقده مبرزاً أخطائه، مثله في ذلك مثل «إنجلز». وما يؤخذ أن به «فويرباخ» أساساً، أنه نظر إلى الدين نظرة مثالية عندما ربطه بالجواهر الانساني المطلق، وبالف في محاربته بهذه الصفة داعياً إلى إلغائه في الظاهر ولكنه في الحقيقة لم يدع إلا إلى تعويضه بدين آخر هو الحب بعد تقديسه برفعه إلى مرتبة الدين.. وكان في ظن «فويرباخ» أن إلغاء الدين سيؤدي ألياً إلى إلغاء الاستلاب عن الإنسان ما دام الدين هي نظره هو السبب الأصلي والمباشر لذلك.

بينما يرى ماركس أن الاستلاب الديني هو ذاته نتيجة لاستلاب آخر أعمق هو استلاب العلاقات الاقتصادية في المجتمع الرأسمالي ولذلك يجب البحث عن أصل الذاء في موضعه الأصلي لا في الدين.

وعلى خلاف «فويرباخ» لا يربط ماركس وإنجلز بين الدين والجواهر الانساني، وإنما يجعلانه نتاجاً من نتاجات المجتمع إذ إن

(1) ماركس- نفس المرجع ص 35.

(2) ماركس- نقد فلسفة الحقوق عند هيجل صص «حول الدين» ص 34.

إنتاج الأفكار والتمثيلات (مثل الدين) والوعي، يرتبطان، قل كل شيء وبصورة مباشرة وصحيحة بنشاط البشر المادي، وتعاملهم المادي، إنها لغة الحياة الواقعية. لذلك يجب أن نبحث عن تفسير لجميع أنواع المنتجات النظرية وأشكال الوعي من دين وفلسفة وأخلاق، في المجتمع، أي أن نفس الفكر من زاوية الممارسة المادية لا العكس.. وقد جاء في «البيان الشيوعي»، أن تاريخ الأفكار يبرهن على أن الانتاج الذهني يتغير مع تغير الانتاج المادي وأن الأفكار المهمة في أي عصر إنما هي أفكار الطبقة المهمة.. ولذلك فرّق ماركس بين الفلسفات التي تكتفي بالبحث عن تفسير مثالي للكون، ومن ضمنها فلسفة «فويرباخ»، وبين الفلسفة التي نأخذ التاريخ، واعتبر أن مهمة هذه الأخيرة بعد فضح الشكل المقدس للاستلاب الذاتي للإنسان، إزالة القناع عن الاستلاب الذاتي في أشكاله غير المقدسة، وبذلك يتحول نقد السماء إلى نقد الأرض، ونقد الدين إلى الحقوق، ونقد اللاهوت إلى نقد السياسة.. ذلك أن الفكر البورجوازي عندما حارب الدين كإيديولوجيا للانقطاع، أحل محله أشكالاً أخرى لصيقة بالطبقة البورجوازية وهي الحقوق والأخلاق التي أقامت عليها السورجوازية جهازها القمعي الإيديولوجي.

وهكذا حول ماركس مفهوم الاستلاب من مجال الدين عند «فويرباخ» إلى مجال المجتمع والاقتصاد البورجوازيين.. معتبراً أن «جزء الدين إلى قاعدته الدنيوية» كما يريد «فويرباخ»، لا يتم إلا إذا فهمنا «انفصال الأساس الدنيوي عن داته وإقامة نفسه في السحب كمنطقة مستقلة لا يمكن تفسيره فعلاً إلا بالتمزق والتناقض الداخليين لهذا الأساس الدنيوي». ولا مخرج من هذا الوضع إلا بقلب هذا الأساس الدنيوي تورياً بحلف التناقض.

وقد كتب ماركس في مخطوطات 1884 موضحاً المفهوم الجديد الذي يعطيه للاستلاب في ظل علاقات الانتاج الرأسمالية، بعيداً عن المفهوم الديني عند «فويرباخ»:

«كلما أصفى العامل من ذاته على عمله، ازداد غربة عن العالم الموضوعي الذي يخلقه في مواجهته، والذي يصح أكثر فأكثر قوة. وكلما ازداد العامل ذاته فقراً ازداد فقر عالمه الباطني (...) كما هو الشأن في الذين حيث كلما ازداد ما يضيفه الانسان من ذاته على الله، افتقر هو نفسه إلى كل ذلك»⁽¹⁾.

وهكذا حرج ماركس بالفلسفة من ميدان الميتافيزياء حيث كانت الفلسفة الكلاسيكية تتناطح مع اللاهوت، إلى ميدان التاريخ.. ولم تعد الفلسفة مع ماركس تبحث عن وجود الله أو عدم وجوده ولا تبحث عن تفسير للطبيعة وإنما أصبحت تبحث عن تفسير للمجتمع أي أنها نزلت من السماء إلى الأرض.. ولذلك فإن الماركسية كفلسفة خرجت من مجال الصراع الثنائي بين الدين والفلسفة المادية الكلاسيكية.. ولم تعد تعتبر الدين العامل المحدد في التغيير الاجتماعي وبالتالي فإنها لم تعتبر مثل الفلسفة البورجوازية أن اللاحادية النضالية «Atheisme militant» هي إحدى الركائز الأساسية لقلب البنية الاجتماعية القديمة.. وذلك ما يعسر فمالة ما كتبه ماركس وإنجلز حول الدين بالقياس إلى ضخامة انتاجهما.. فلم يكد الدين يحظى لديهما بدراسة خاصة، وإنما كانا يتعرضان اليه أثناء دراستهما لمواضيع أخرى..

وما نستخلصه من هذا العرض هو أن الماركسية، رغم تعارضها

(1) ذكر ضمن كتاب «الفلسفة والدين»، ص 211.

فمسمياً مع الدين، فإنها لم تجعل منه هدفاً أساسياً لنقلها بل رأت فيه نية لعموم أخرى اجتماعية حصنها بالدراسة والتحليل، في حين أن عداوة الدين كدين كانت تكبيرة الحرب التي شنها فلاسفة المورخواري على الاقطاعية وحليفاتها الكنيسة.. ومن العريب أن تحمي هذه المورخواري نفسها اليوم في محاربتها للماركسية بأقعة دبية طالما حاولت بالأمس تمزيقها والتشجيع عليها.

ب) المستوى العلمي

أما من حيث إن الماركسية نظرية علمية لتحليل الواقع الاجتماعي فينطبق على علاقتها بالدين ما ينطبق على علاقة هذا الأخير بأي علم من العلوم، ولم يمنع اختلاف المنهج الديني مع المنهج العلمي العديد من العلماء المتدينين من الوصول إلى أبهر النتائج العلمية التي تتناقض كلياً مع التفسيرات الدينية، وقد لحص «باسثور» المعروف بتدنيته وتمذهبه بالكاثوليكية هذه المسألة أوضح تلخيص عندما قال انه لما يدخل المخبر يعلّق الذين مع معطفه على المشجب، بل وكانت العلوم دوماً تتطور بمقدار استقلاليتها عن الدين حتى في صلب المجتمعات الدينية. بل إن العلوم لم تشهد انطلاقها الحقيقية إلا عندما تخلصت من اللاهوت، وذلك ما لاحظته ماركس قائلاً: «لقد أعلن «فرنسيس بيكن» أن الميزياء اللاهوتية كانت عذراء مذورة لله، وعاقراً، فلما حرّرت الفيزياء من اللاهوت صارت مخصصة»⁽¹⁾.

ومن هذا المنظور فإن أحد المجتمعات مهما كانت عقائدها الدينية بالماركسية كعلم، لا يختلف عن أحدها بعلوم الفيزياء والكيمياء والرياضيات والطب والفلك، وكما أنه لا يوجد عاقل اليوم مهما كان

(1) ماركس احتاجه المجلد 971 من صحيفة كولونيا ضمن نفس المرجع ص 36.

ندينه، يتساءل إن كان من المباح شرعاً القول بكروية الأرض وإجراء العمليات الجراحية لاستئصال المرص، وركوب السيارة والطائرة وغيرها وغيرها.. فكذلك لا يجب أن يتساءل عاقل اليوم إن كان من المباح شرعاً الأحد بالنظرية العلمية الماركسية لتحليل المجتمع، ولا بد أن نلاحظ هنا تهافت القول بأن الماركسية امتدعت «حرب الطبقات» لأن الصراع الطبقي موجود فعلاً في المجتمع ولم يكن ماركس أول من انتبه إلى وجوده.. ولكنه كان أول من وضع منهجاً علمياً لفهمه وصبط قوانينه.. وقد أدركت حركة «لاهور التحرير» الدينية المسيحية في أميركا اللاتينية هذا البعد العلمي للماركسية ففتنته في تحالبها الاجتماعية دون اعتبار للخلاف الفلسفي بين المسيحية والماركسية ولا للحملة الشعواء التي تشنها الكنيسة الرسمية بقيادة الفاتيكان ضد هذه الحركة الثورية وضد معكريها من رجال الدين البارزين في أميركا الوسطى واللاتينية كالأخوين البرازيليين «بوف»، اللذين ردّا على حملة البابا جان بول 2 بقولهما: «إن التحليل الماركسي أداة وواسطة، وهو أنجع أداة لفهم الواقع الاجتماعي...»⁽¹⁾.

ويقول «جان إيف كالفاز» وهو من المسيحيين الجزويت: «إن العديد من رجال الدين المسيحيين في أميركا اللاتينية وأوروبا وآسيا يرون أنه لا حرج على المسيحي من اعتماد «التحليل الماركسي» ويؤكدون على أهمية «المادية التاريخية» في فهم بنية المجتمع أو الدور المحدد لقوى الإنتاج المادية.. ويقلون أيضاً «صراع الطبقات» كقاسوس تاريخي»⁽²⁾. أمّا هذه النظرية العلمية التي أنجزها ماركس

(1) جريدة لوموند الدبلوماسية حزيران/ جويل 1984.

(2) نفس المرجع.

لتكون أداة لتحليل المجتمع، فقد لخصها غرامشي⁽¹⁾ موصحاً أنها تقوم على عنصرين أساسيين ضبطهما ماركس نفسه في مقدمة «نقده للاقتصاد السياسي» وهما:

1 - إن الإنسانية لا تحمّل نفسها من المهام إلا ما كان في وسعها.. والمهمة ذاتها لا توجد إلا متى توفرت الشروط المادية الضرورية لإبحارها، أو على الأقل متى كانت تلك الشروط بصدد التكوين.

2 - إن أي تركيبة اجتماعية لن تختفي أبداً قبل أن يكتمل تطور كل القوى المنتجة التي بإمكانها احتواؤها، وقبل أن تحل محلها علاقات إنتاج أخرى أرقى، وبالتالي فإن أي تركيبة اجتماعية لن تصمح قبل أن تكون شروط التركيبة الجديدة قد نمت ونضجت في رحم التركيبة القديمة ذاتها.

ولنا أن نتساءل الآن لماذا لا تشعّ البورجوازية ولا تمتنع عن الأخذ بالعلوم الصحيحة والاستفادة بنتائجها التكنولوجية في حين تشعّ على الماركسية بصفتها علماً لتحليل المجتمع؟

(طبعاً لا نتحدث هنا عن القوى الظلامية الدينية التي ترفض حتى العلوم الصحيحة نفسها ونتائجها التكنولوجية والمعرفية..) الجواب واضح وبسيط وهو أن البورجوازية في عداوتها للماركسية إنما تندفع بحكم الدفاع عن مصالحها الضيقة والأنانية التي من شأن الماركسية أن تفضحها وتمزيقها.. وبالتالي فإن الحرب من طرف الرجعية التي يوسوس عقليتها الحبيس إلى عهود الإقطاع ومن طرف البورجوازية وسبقتها اليسارية، على الماركسية هي في جوهرها تصديق للماركسية ذاتها لأنها حرب طبقية رغم ما تستتر به من رايات دينية.

(1) غرامشي ضمن مختارات بعنوان «غرامشي في النص» ص 319.

وهذه الملاحظة الأساسية تقضي بنا إلى الحديث عن العدد السياسي عماركسة وتعاملها مع الدين على هذه الأرضية بالذات. ولعل أحسن ما يحتم به هذا الفصل قول «جورج لايبكا»: «إن الماركسية ليس لها ما تقوون حول الدين. كما أن العلم ليس له ما يقول حول الدين..»^١.

ج) المستوى السياسي

يتأ أعلاه أن قطيعة الماركسية مع الفلسفة الكلاسيكية تسني على ما قم به ماركس من ائزال الفلسفة من السماء إلى الأرض أي من ميدان الميتافيزياء إلى المجتمع.. وبالتالي فقد عوؤ الجدال النظري Speculatif العقيم بين الفلسفة واللاهوت بالنقد العلمي لتنسق الإيديولوجي السورجواربي القائم على الحقوق والأخلاق وبذلك عوؤ نقد الدين بنقد السياسة.. معتبراً الدين نفسه ضمن المجال السياسي.. ولهذا نلاحظ أن اهتمام الماركسية بالمسألة الدينية إنما يندرج أساساً في العدد السياسي للفكر الماركسي، أي أن الماركسية لم تعد نهتم بالدين في المطلق وإنما تنظر إلى الأديان بحسب دورها في مجتمع ما وفي مرحلة تاريخية ما..

وفي هذا السياق فإن الرأي الشائع يلخص موقف الماركسية من الدين في تلك الجملة التي باتت مشهورة «الدين أفيون الشعوب».. وهي جملة قالها ماركس في فقرة طويلة من كتابه «نقد فلسفة الحقوق عند هيجل» الذي ألعه سنة 1843، يعلق بها على نقد «فويرباخ» للاستلاب الديني.. وقد وقع فصل هذه الجملة اعتباطياً عن سياقها في النص لأعطائها تأويلات بعيدة كل البعد عن مفهومها الأصلي.. وبما أن أغلب من يستمد موقف الماركسية من الدين من هذه الجملة،

(1) الفلسفة والدين ص 281.

يجهل النص الأصلي ولم يقرأ كاملاً فإننا نرى من الضروري إعادته
ها ثم تحليله:

يقول ماركس:

«الإنسان هو عالم الإنسان: الدولة، المجتمع. وهذه الدولة وهذا المجتمع ينتجان الدين، الوعي المقلوب للعالم، لأنهما خلاصته الموسوعية، مطلقه في صيغته الشعبية.. موضع اعتزازه الروحي، حماسه، تكريس الأخلاقي، تكملته الاحتفالية، عزائه وتبريره الشامل، إنه التحقيق الوهمي للكائن الإنساني، لأن الكائن الإنساني لا يملك واقعاً حقيقياً، إذن فالصراع ضد الدين هو بصورة غير مباشرة صراع ضد ذلك العالم الذي يؤلف الدين بكمثته الروحية. إن التعاسة الدينية هي في شطر منها، تعبير عن التعاسة الواقعية. وهي من جهة أخرى احتجاج على التعاسة الواقعية. الذين زفرة المخلوق المضطهد، روح عالم لا قلب له، كما أنه روح الظروف الاجتماعية التي طردت منها الروح. إنه أفيون الشعب.

إن إلغاء الدين، من حيث هو سعادة وهمية للشعب، هو ما يتطلبه صنع سعادته الفعلية. إن تطلب تخلي الشعب عن الوهم هو أن تطلب التخلي عن وضع بحاجة إلى وهم. فتقد الدين هو بداية نقد وادي الدمرع الذي يؤلف الدين هالته العليا...»⁽¹⁾.

كتب ماركس هذا النص وهو في الخامسة والعشرين من عمره، وبالذات في العترة التي كان فيها منبهرأ بمفهوم الاستلاب عند «فويرباخ»، وهو مفهوم سيتفقه بعنف فيما بعد... إلا أنه حتى في هذا النص المبكر نلاحظ بوضوح أن ماركس أعطى للاستلاب معنى

(1) ماركس نقد فلسفة الحقوق عند هيجل ضمن نص المراجع ص 33 و34.

أحر عر الذي حصره فيه «فويرباخ»... وذلك رغم طبعه روح الأسلوب إذ «فويرباخي» على هذا النص بالذات ويمكن تنحيص المقولات الأساسية التي ضمّنها ماركس في هذا النص في ما يلي

1 - يتفق ماركس مع «فويرباخ» في أن «الإنسان هو عالم الإنسان» إلا أنه يختلف عنه في تحديد مفهوم هذا العالم، ففي حين يعتبره «فويرباخ» «عالم الجوهر الإنساني المطلق» يعتبر ماركس أن هذا العالم هو «المجتمع والدولة».

2 - يستخلص ماركس من هذه المقولة الأولى أن المجتمع والدولة هما اللذان ينتجان الدين كعملية وعي مقلوب لعالم مقلوب.. بينما يرى «فويرباخ» أن الدين هو وعي الإنسان بذاته المطلقة، أي بجوهره الإنساني.. وكما تقول «سولانج م. جواز» فإن «الدين عند ماركس ليس شكلاً ضرورياً للوعي يتخذه الجوهر الإنساني «Esprit» من تلقاء ذاته، أي ليس مرتبطاً بالإنسان من حيث هو إنسان، وإنما يجد هذا الوعي بالذات جذوره في المجتمع..»، فهذا «الوعي المقلوب» كما يقول ماركس، «يحصل عندما لا يجد الإنسان ذاته في عالمه الاجتماعي فيخلق لنفسه عالماً مثالياً يكون نقيضاً للواقع، عالماً يكتمل فيه كل ما ينقصه في الواقع الاجتماعي ويحس بالحاجة إليه...»⁽¹⁾.

3 - إن الدين بهذه الصفة وهي ظل هذا المجتمع الذي يستحيل فيه على الإنسان تحقيق ذاته في الواقع، يصبح أمراً ضرورياً كمصدر عزاء وتبرير يخفف على الإنسان وطأة بؤس واقعه. فيجد فيه تحقيقاً وهمياً لكل ما حرم منه في الواقع الاجتماعي، أي أن «بؤس الدين هو تعبير

(1) الفلسفة والدين ص 151..

عن شطر من يؤس الواقع». وهذا هو الجانب السلبي في الدين لأن قوة التعويض الوهمي التي يوفرها للإنسان تمنعه من العمل على تغيير واقعه البائس والنضال للخروج من «وادي الدموع».. وهي هذا المعنى ذكر ماركس أن الدين أفيون الشعب باعتباره أنه يسكن به آلامه إلى حين، بل أن يواحبها ويعمل على علاجها. إلا أن ماركس لم يغب عند هذا المظهر السلبي من التعبير الاجتماعي للدين، وإنما قاده منطلق الجدلية إلى الكشف عن طاقة ايجابية في هذا التعبير الاجتماعي للدين، وهي التي نوضحها في المقولة التالية.

4 - يرى ماركس أن الدين كما أنه تعويض عن نعاسة الواقع فهو كذلك وفي نفس الوقت، احتجاج على تلك النعاسة باعتباره «زفرة المخلوق المضطهد».. وهذه المقولة كثيراً ما يهملها الدغمائيون إما عن جهل أو عن عمد. وفي الحقيقة فإن الموقف السياسي للماركسية من الدين سينبني فيما بعد سواء لدى ماركس في مرحلة النضج، أو لدى انجلز ثم لدى لينين، على هذه الملاحظة الهامة بخصوص ازدواجية الاستعمال السياسي للدين، فهو عنصر احتجاج على الواقع البائس كما يمكن أن يكون عنصر تبرير لذلك الواقع.. أي أن الدين يمكن استعماله سياسياً من طرف الفئات الاستغلالية لخدمة مصالحهم بخلق نوع من العبودية الذاتية لدى الطبقات المضطهدة.. كما يمكن أن يستعمل من طرف هؤلاء المضطهدين للاحتجاج على وضعهم البائس.. وهي الفكرة التي سيوضحها انجلز جيداً والتي يؤكد التاريخ صحتها.. وهو موضوع سنعود إليه في موضعه.

5 - بناء على كل ما تقدم فإن نقد الدين عند ماركس ليس المقصود منه إلغاء الدين في ذاته وإنما «تدمير أوهام الإنسان لكي يفكر ويعمل ويكيف واقعه بصمته انساناً تخلص من الأوهام». ولذلك لا يعتبر الماركسية أن مهمتها الأساسية هي محاربة الدين وإنما يحصر

تلك المهمة في محاربة مؤس المجتمع ذاته.. لأن تخلي الشعب عن الوهم حول وضعه يمر حتماً بتخليه «عن وضع بحاجة إلى ذلك الوهم».. ولذلك فإن ماركس مثله مثل إنجلز في كتابه «ضد دهربرغ» يعتقد أن الظاهرة الدينية لن تزول بالاضطهاد والقوانين وإنما عندما تزول أسبابها ولا يبقى لها ما تعكسه. ومن هنا يخلص ماركس في نفس مقدمته لـ «نقد فلسفة الحقوق عند هيجل» إلى الدعوة إلى ضرورة تجاوز «نقد الدين إلى نقد الحقوق وتجاوز نقد اللاهوت إلى نقد السياسة».. وبذلك سيصبح التركيز في النقد الماركسي ليس على الدين في المطلق وإنما على نوعية استعمال الأديان في الصراع الاجتماعي.

وحتى الفكر البورجوازي الذي رفع شعار الحرب ضد الإيديولوجيا الدينية على مختلف المستويات فإنه فعل ذلك لأن الدين كان سلاح الاقطاعية الإيديولوجي في صراعها مع البورجوازية.. ولذلك تزامن الصراع البورجوازي ضد الفكر اللاهوتي مع الصراع ضد رجال الدين والكنيسة باعتبارهم حلما الطبقة العدو وهي الاقطاعية..

والحقيقة أن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية على الخصوص كانت قد أصبحت في القرن 18 أعظم مركز عالمي للإقطاع بلا منازع وكانت تجمع كامل غرب أوروبا الاقطاعية رغم حروبها الداخلية، في منظومة سياسية واحدة. وتيس «م. بارتوان» في كتابها «مكانة الدين عند ماركس وإنجلز» أن الكنيسة «كيفت هياكلها بحسب بنية النظام الاقطاعي وانتهت إلى أن أصبحت هي نفسها «اليد الاقطاعي» الأكثر قوة، إذ كانت تملك ثلث 1/3 الأراضي الزراعية في أوروبا.. ولهذا كان لزاماً على البورجوازية الصاعدة أن تبادر بتحطيم التنظيم المركزي المقدس (الكنيسة) للإقطاع قبل مهاجمته في جزئياته في كل بلد»..

وفي ذلك يقول ماركس وإنجلز في «الإيديولوجيا الألمانية» إن «الطقة الصناعية الكبيرة حاولت إعلاء الدين فلما عجزت حاولت إظهاره في شكل كذبة مفضوحة».

ماسورجوازية بدأت بمقاومة الكنيسة كقوة إقطاعية ولكنها انتهت إلى مهاجمة الدين ذاته، وبذلك انتقل الصراع ضد الإقطاع والكنيسة إلى المحام الفكرية وتوسع يبروز نظريات وحقائق علمية جديدة في الميرياء والفلك وغيرها، بدلت من مكانة الفلسفة بالنسبة إلى الدين وأدت كما يقول ماركس إلى تقلص الدين نوعاً ما كشكل من أشكال الفكر..

إلا أن البورجوازية بعد قضائها على الإقطاع أدركت أنها ولدت عدواً آخر من صلبها سيقتضي عليها كما قضت هي على الإقطاع.. وهذا العدو هو الطبقة الشغيلة.. وانتهت إلى أن عداوة الكنيسة والدين لم تنفع في حريها مع هذه الطبقة لأنها غير مرتبطة بهما ولا يمثل الدين أيديولوجيا البروليتاريا كما كان الأمر بالنسبة إلى الإقطاع.. عندها بدأت البورجوازية تلتحف بلحاف الدين نفسه معلنة أنه لا بد لهذا الشعب من دين..

ففي فرنسا بعد أن حطمت الثورة البورجوازية الكبرى سلطة الكنيسة وناذت بالمجتمع الملحد، واجهت العمال بتحالف جديد مع الكنيسة ورجال الدين، وفي هذا الإطار بدأت جهود نابليون الثالث (لويس نابليون) بإعادة الاعتبار إلى الكنيسة.. وتدخل عسكرياً ليعيد إلى كرسي البابوية البابا «بي التاسع» (Pie IX) الذي كانت قد طردته المظاهرات الشعبية من روما.. كما سلم إدارة التعليم للجزويت، مراجعاً عما أقرته الثورة من لائكة التعليم.

والدين الذي حاربه البورجوازية باعتباره أيديولوجيا الإقطاع أصبح في حريها مع البروليتاريا أحد العناصر المكونة لإيديولوجيتها، وتعبيراً

من تعابيرها.. وكما تقول «م. بارتزان» فقد أصبح الدين «بمشاة الصمادة الروحية للنمط الاجتماعي الذي أقرته البورجوازية...»⁽¹⁾.

والدين إذن، وكما يوضحه «إنجلز» في كتابه عن «حرب العلاحين» ليس دين المجتمع ككل وليس دين طبقة مهيمنة فقط بل تستعمله كل طبقة في حروبها ضد الطبقات الأخرى لحماية مصالحها. ويؤكد «جاءك بيديه»: «أن الدين الواحد يمكن أن يتظاهر في قراءات مختلفة، إقطاعية، فلاحية، بورجوازية، بروليتارية... إلخ»⁽²⁾ ذلك أن الدين كما يقول إنجلز في «الأيديولوجيا الألمانية»: «يحتوي دائماً على مادة تقليدية، ولكن التغييرات التي تحدث في هذه المادة تنأت من العلاقات الطبقية»...

والدين باعتبار علاقته بعملية تطور العلاقات الاجتماعية ليس مجموعة ثوابت ما فوق اجتماعية وإنما هو أيضاً مجموعة متغيرات اجتماعية، ومن هنا تأتي التعددية ضمن الدين الواحد في شكل مذاهب جديدة أو ثورات دينية. وحتى هذه الثورات التي عرفت بالثورات الدينية، فإنها ليست في الحقيقة إلا ثورات اجتماعية اتخذت تعبيراً دينياً في مجتمعات كان فيها الدين هو التعبير الإيديولوجي الوحيد أو المهيمن، يقول «إنجلز» متحدثاً عن الحروب الدينية في القرن السادس عشر: «إن المسألة قبل كل شيء كانت مسألة مصالح مادية طبقية أكيدة تماماً وإن هذه الحروب كانت صراعات طبقية، تماماً كالمصادمات الداخلية التي حصلت فيما بعد في إنكلترا وفرنسا.. وإذا كانت هذه الصراعات قد اتخذت في ذلك العصر طابعاً دينياً، وإذا كانت مختلف الطبقات وحاجاتها ومطالبها قد تشرت

(1) ميشال بارتزان - نفس المرجع.

(2) جاك بيديه J. Badet، أنظر الفلفة والدين ص 177.

نقدع الدين فذلك لا يبدل من الأمر شيئاً ويمكن تفسيره بشروط العصر..⁽¹⁾

وسدorch هذا الفهم الاجتماعي للدين عند إنجلس في إطار تفسيره الانثروبولوجي للظاهرة الدينية والذي نجده مثلاً في كتابه «ضد دهرم» حيث يبين أن الدين في البداية هو انعكاس لقوى الطبيعة التي تواجه الإنسان ولا يجد لها تفسيراً.. ثم انضاضت إلى القوى الطبيعية قوى أخرى اجتماعية أصبحت تتحكم في مصيره.. وفي مرحلة لاحقة اجتمع هذان العنصران في صورة «الاله الواحد القوي» كانعكاس للإنسان المطلق.. وقد وجدت هذه المرحلة امتدادها في المجتمع البورجوازي، حيث يخصص الناس للعلاقات الاقتصادية التي خلقوها بأنفسهم ثم أصبحت وكأنها قوى طبيعية حاركة عن ارادتهم.. وبذلك يفسر إنجلس احتدام المشاعر الدينية لدى مختلف الفئات الاجتماعية في ظل الأزمات التي يمر بها المجتمع الرأسمالي.. فالاقتصاد البورجوازي - حسب تعبيره - لا يستطيع أن يمنع الأزمات عموماً ولا أن يحمي الرأسمالي كفرد من الخسائر والديون بلا رصيد والإفلاس، ولا يحمي العامل كفرد من البطالة والبؤس، وتتخذ تلك العلاقات الاقتصادية صبغة القوة الخارجية ويصبح الإفلاس والبطالة والبؤس وكأنها مصائب نازلة من السماء فيقع اللجوء، للاحتماء منها، إلى الله والقديسين وأوليائه الصالحين، وبذلك تحتد المشاعر الدينية، وقد لخص «جاك بيديه» أطروحة إنجلس حول الاستعمال السياسي للدين في هذه النقاط الأربع.

1 - في مجتمع طبقي فإن الإيديولوجيا الدينية تبرز علاقة كل طبقة بأوضاعها، في نضالها الطبقي.

(1) إنجلس - حرب الفلاحين - المختارات - ص 77.

2 - الطبقات المهيمن عليها والتي لا تملك أي إمكانية لمخروج من وضعها وليس أمامها أفق نضالي، تميل إلى إنتاج إيديولوجيا تسمح لها باستيطان اضطهادها.

3 - الطبقة المسيطرة أو الصاعدة أو بصفة عامة الطبقة التي تفرز صراعاً طبقياً تنتج إيديولوجيا تغلب عليها الصيغة الدينية التي تخفي بها مصالحها الحقيقية.

4 - إن نفس هذه الإيديولوجيا الدينية يمكن أن تلعب دورين: دور إخفاء المصالح الحقيقية للطبقات المسيطرة، ودور استيطان الاضطهاد لدى الطبقات المسيطر عليها.

ولاً أن «حاك بيديه» أهمل نقطة خامسة تبدو جلية عند إنجلز وخاصة في كتابه عن حرب الفلاحين:

وهي أن الثورات الاجتماعية يمكن أن تتخذ لنفسها تعبيراً دينياً. وفي هذا الصدد يذكر «إنجلز» بأن أتباع المسيحية كانوا في البداية من العبيد والمستضعفين ونقول نفس الشيء بالنسبة إلى الإسلام، سواء في بداية الدعوة أو بخصوص الثورات الاجتماعية التي اندلعت في صلبه بداية بما عرف بالفتننة الكبرى التي قتل فيها الخليفة عثمان، إلى ثورة بابك وثورة الزنج وثورة المختار وثورة القرامطة وغيرها.

ولكن السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو لماذا يبدو الدين في الغالب وكأنه دين السلطة وهو ما لاحظته ماركس بقوله: «إن سيطرة الدين ليست شيئاً آخر سوى دين السيطرة، أي عبادة إرادة الحكومة...»⁽¹⁾. لعلنا نجد جواباً على ذلك عند «هوبز»⁽²⁾ في تحليله للجذور الأنثروولوجية للدين.. فالنظرة المادية للكون عند هوبز تقوم

(1) ماركس - افتتاحية العدد 179 من صحيفة كولونيا نفس المرجع ص 29.

(2) انظر الملحة والدين ص 92 وما يليها.

على القول بأن العالم مكون من أجساد ولا شيء غير ذلك، والاسان نفسه حسد من بين تلك الأجساد تحركه إرادة المحافظة على الذات مثله في ذلك مثل الحيوان.. غير أنه يتميز عن الحيوان بالقدرة على الكلام أي القدرة على المحافظة على صور الأشياء وربطها بإشارات يمكنه التحكم فيها وتمكنه من استحصار صور تلك الأشياء متى أراد (استعادة الماضي) وبذلك يتخلص من محدودية الحاضر ويصبح في مقدوره ليس استحضار الماضي فقط وإنما أيضاً تصور المستقبل، ومن هنا بالذات تأتي مأساته لأنه يدرك أنه جسد فان (يموت) لا محالة، فيزرع هذا الوعي بالخوف في ذاته ويأخذ في البحث عن قوة يحمي بها من هذا المصير. ومن هذا الشعور بالخوف، والحاجة إلى قوة حامية، نشأ الدين، وهذا البحث عن قوة الذي هو جوهر الدين أكسبه وظيفة سياسية.. وهنا نذكر عبارة ماركس: «عبادة إرادة الحكومة» أي أن عبادة القوة في شكل إله تتحول إلى عبادتها في شكل قوة سياسية هي الحكومة.

ولذلك يرى هوبز أن الذين ما أن يوجد حتى يوفر للسلطة السياسية وسائل ايدولوجية ناجعة لا يمكن أن تمرط فيها وإلا انقلبت صدها، لأن خضوع الناس للدولة يتحدد بحسب مفاهيمهم للخير والشر. وهذه المفاهيم تجد جذورها في المعتقدات الدينية ولذلك يصبح من الحيوي للسلطة حسب «هوبز»، أن تتحكم في توجيه تلك المعتقدات بما يخدم مصالحها.

ولاً أنه يجب ألا يغيب عنا أن رجال الدين الذين تمول عليهم السلطة في نشر الأيدولوجيا الدينية غالباً ما يكون سلطتهم الخاصة داخل السلطة مما يصبح أحياناً يهدد السلطة ذاتها وهو ما أكدت التمردات والثورات الدينية عبر التاريخ.. فالدين إذن هو سلاح سياسي ذو حدين.

وقد يست «ميشال بارنران» أن الدين سلاح «ذو حذرين لأنه لا يذوب أنداً وبشكل كامل في الإيديولوجيا المهيمنة رغم انصراف الهياكل الدينية الرسمية إلى خدمة هذه الإيديولوجيا.. لأن ارتباط السلطة الدينية بالسلطة السياسية سيؤدي حتماً إلى القطيعة بينهما وبين جمهور المؤمنين الذين يعاونون من نتائج تلك السلطة السياسية.. وبذلك تنتقل الصراعات الطبقيّة إلى المجال الديني بشكل غير مباشر باعتبارها صراعاً روحياً بين «الدين الحقيقي» و«الدين المريف» أو الإيمان «الحقيقي» والإيمان «المريف».. وذلك ما يجعل «الدين» يكون تارة تعبيراً عن الخضوع، وتارة وسيلة نضال..» حسب تحليل إنجلز كما استخلصه «حاك بيده»⁽¹⁾.. وخلاصة القول في هذا الصدد أن الدين في ذاته ليس رجعيّاً ولا تقدميّاً وإنما يمكن أن تستعمله الفئات الرجعية كما يمكن أن تستعمله الفئات التقدمية.

ولعل أبرد تأكيد لهذه الحقيقة في أيامنا هذه بالذات مثال الثورة الإيرانية والحركة الدينية الثورية في أميركا اللاتينية المكونة من الكنيسة الشعبية وما يعرف بلاهوت التحرير.

(1) نفس المرجع ص 180 ..

التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام

المجتمع اللاتكني أو العلماني

هذا التحليل الماركسي للدين يؤدي حتماً إلى تبني الماركسية الدعوة إلى إقامة المجتمع اللاتكني لا المجتمع الإلحادي كما يزعم البعض.. واللاتكنية لا تعني قطعاً الإلحاد.. وإنما تعني الفصل بين المؤسسات السياسية والاجتماعية من جهة والدين من جهة ثانية، حتى تصبح شؤون المجتمع تدار من طرف المجتمع نفسه الذي يسترد كامل الحرية في تكييف أموره بحسب موازين القوى الاجتماعية المتصارعة فيه.. وتصبح السلطة السياسية تستمد شرعيتها من الأرض لا من السماء.. أي من الناس الذين أفرزوها والذين من حقهم أن يغيروها إذا رأوا ذلك في مصلحتهم دون اعتبارات لأحكام سماوية مطلقة تلحق السياسة ومحشواها الاجتماعي ميدان اللاهوت.. وتحيطها بهالة قدسية وتسيجها بسياج من المحرمات الدينية التي تستر بها السلطات التيقراطية لتمرير استبدادها وظلمها..

وقد أكد التاريخ بما لا يدع مجالاً للشك أن تاريخ الحكم التيقراطي هو جزء لا يتجزأ من تاريخ الاستبداد السياسي والاجتماعي..

ولعل أهم درس نستخلصه من تاريخ الحكم الاستبدادي هو أن الديمقراطية لا يمكن أن تنجز أبداً في ظل سلطة تيوقراطية، وبذلك تكون اللاتكنية شرطاً أساسياً للديموقراطية وإن كانت لا تكفي وحدها

لأن بعض الحكومات اللائكية أثبتت تاريخياً قدرتها على مفاصلة البيروقراطية في الاستبداد والتسلط...

محاور دعاة الاستبداد التيوقراطي البائد اليوم أن يطهروا اللائكية وكأنها الإلحاد ومحاربة الأديان.. والحقيقة أن اللائكية هي الكفيل الوحيد بحماية حرية الممارسة الدينية، بينما تنعدم هذه الحرية تماماً في ظل السلطة التيوقراطية إذ يفرض دين الأغلبية على الجميع ولو بحذو السيف كما ترغم الأقليات الدينية الأخرى على الحياة وفق النمط الديني للأغلبية.. كما تتدخل السلطات الدينية في التضييق من إطار البحث العلمي وتسلط على العلم أحكاماً ومقاييس لا علمية.. كما تتدخل في أدق تفاصيل الحياة الشخصية وحتى ما هو حميم Intime منها مثل العلاقات الزوجية، فتمنع تفصح Epanouissement الذات الإنسانية وذلك أن اللائكية تنطلق من أن الدين مسألة خاصة تدخل ضمن الحريات الشخصية للمواطن وعلى الدولة أن تحفظ له حرية ممارسته الدينية في نطاق حرية ممارسته لمختلف حرياته الشخصية الأخرى. بينما تخلط التيوقراطية بين سلطتها السياسية والذين وتعتبر أن هذا الأخير هو جزء من شرعيتها كسلطة، وبالتالي فإن كل اختلاف ديني يعني الخروج عن إطار سلطتها فتقاومه بعنف. ولنفهم الفرق بين الحرية الدينية التي توفرها اللائكية الماركسية وبين الاستبداد الديني كما يبشر به دعاة التيوقراطية الجديدة، نقارن بين مقاومة كارل ماركس لما قام به «بسمارك» من اضطهاد للكاثوليك، وما كتبه في ذلك قائلاً: «يجب أن يكون كل إنسان قادراً على تلبية حاجاته الدينية والجسدية دون أن يحشر البوليس أنفه في ذلك»⁽¹⁾، وبين ما يبادي به

(1) ماركس - بعد برلماني غومه ولفورث - المنشورات الاجتماعية باريس 963.

دعاة النبوكراطية اليوم من حرب دينية.. فهذا أبو الأعلى المودودي «المفكر» الإسلامي الباكستاني، وهو حجتهم ومرجعهم ويعتبر الأب الروحي لحركات الإخوان المسلمين في العالم العربي والإسلامي، يقول⁽¹⁾: «دعوة الإسلام لإقامة نظامه الخاص تتطلب بدهاء رلرلة السطم الأخرى وهدمها وإقامة نظامه في مكائها» ويضيف: «إن مجرد وجودها لا يذ وأن يكون تعدياً مريحاً لأية حكومة غير إسلامية سواء تحملت وجودنا هذا أم لم تتحمله. وسواء أمكن التعامل والتعاون مع غير المسلمين أم لا. فطالما أننا صادقون في إيماننا فسوف نعلن أن مهمتنا هي الجهاد لتنفيذ شريعة الله في كل بقعة لا تطبق فيها». ثم يقول مؤكداً فهمه الحربي للدين: «ومن يفهم الأمن والاطمئنان على أنه حياة الجميع تحت حيمة النظم الشيطانية في سلام دون أن تراق فطرة من دماء المسلمين، فهو ادن لم يفهم وجهة نظر الإسلام البتة».. ذلك أن المودودي وأتباعه يقسمون كافة البشر في أي مكان كانوا إلى حزبين: «حزب الله»، وهو حريهم، و«حزب الشيطان» ويحشرون فيه كل من اختلف عنهم أو خالفهم حتى وإن كان يعتبر نفسه مسلماً.

ولا تُعجز المودودي الحجة الدينية فيستشهد على صحة موقفه الديني المتعصب بحديث منسوب إلى النبي يقول فيه: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، ويتقبلوا قبلتنا ويأكلوا ذبيحتنا، ويصلوا صلاتنا، فإن فعلوا ذلك عصموا مني أموالهم ودماهم إلا بالحق...».

فأني حرمة دينية أو غيرها، وأي ديمقراطية يمكن أن تضمن للمواطن جميعاً في ظل مثل هذه الدولة الدينية التي تبشر بالحروب الصليبية الأهلية ومحاكم التفتيش والقمع؟!

(1) أبو الأعلى المودودي الحكومة الإسلامية ص 33 وص 224.

وعلى كل فإن مفهوم الدولة باعتبارها «تحقيق الحرية حسب العقل» لا يمكن أبداً أن ينجز في ظل هذا الفهم الديني للدولة.. لذلك لا بد أن تستببط الدولة «من السمة العقلانية في العلاقات البشرية»..

وقد نحسد هذا المفهوم الماركسي اللاتكي على يدي ليس سواء في مرحلة المصال من أجل انتصار الثورة.. أو عند إنشاء دولة الثورة. ولعل انقاريء لاحظ أننا لم نكد نتعرض لآراء لينين في خصوص المسألة الدينية حتى الآن إلا عرضاً.. والحقيقة أن لينين نفسه سم يتعرض بهذه المسألة إلا عرضاً.. وما يمكن استخراجه في هذا الشأن من مجموع كتاباته الصخمة لا يمثل كفاً إلا الشيء القليل.. وقد لفنت هذه الحقيقة مظهر «جورج لايبكا» في مداخلته «اليسين والذين» المشورة ضمن كتاب «الدين والفلسفة»، فلاحظ أن المسألة الدينية لم تحظ باهتمام لينين كمسألة قائمة الذات، والمرات القليلة التي تعرض فيها للدين كانت ضمن حديثه في مسائل أخرى ولم يخصص لها إلا فقرات وجيزة. ونستنتج مع «جورج لايبكا» أن المسألة الدينية في نظر لينين، كما هو الشأن عند ماركس نفسه وإنجلس، هي مسألة ثانوية . Subalteme

وإذا كانت اللهجة العالية على كتابات لينين في هذا الشأن هي لهجة النقد العنيف، فلأن نقده للدين يندرج كما لاحظ «جورج لايبكا» في إطار حط نصالي ضد الدور التسميمي الذي كان يلعب رجال الدين والكنيسة في روسيا القيصرية واشراكهم مباشرة مع الشرطة في اضطهاد الجماهير الشعبية، زيادة على ما كانوا يروجونه خاصة في أوساط الملاحين من فكر خرافي متخلف ومبغات دينية من شأنها أن تزرر الاضطهاد عن طريق استبطانه فتكون بذلك حجر عثرة في مسيل التغيير الثوري، وقد أكد لينين نفسه على هذه الحقيقة

يقوله: «إن المسبقات الدينية تجد تعبيرها الأشد عمقاً في التؤس والجهل، وهذا هو الناء الذي يجب علينا مقاومته...»⁽¹⁾.

ومن هنا كان تركيز لينين في تعرضه للمسألة الدينية، على بعدها الاجتماعي ولذلك كثيراً ما كان يفضح الدور التسميمي للكنيسة في روسيا القيصرية بتزديد عبارة ماركس: «الذين أفيود الشعوب» فالمهم عند لينين «هو حماية تطور الثورة أي كل ما يتعمق تربية الجماهير والنضال ضد جميع أشكال الرجعية السياسية والإيديولوجية، وذلك هو ما يبدو أساسياً في توجيه المسألة الدينية عنده وربطها تارة بالمسألة القومية وتارة بمسألة العلاحين وتارة أخرى بالفلسفة»⁽²⁾.

وبذلك يربط لينين الصراع ضد المسبقات الدينية بحركة الصراع الطبقي في المجتمع الروسي، وفي هذا السياق تأتي مطالبة لينين باللائكية أي الفصل بين الدين والدولة حتى يكون الصراع مع المسبقات الدينية صراعاً إيديولوجياً حالصاً لا تتدخل فيه السلطة السياسية.. وفي ذلك يقول:

«إن حزبنا هو جمعية من المناضلين الواعين الطلائعيين، تناضل من أجل تطور الطبقة الشميلة، وهذه الجمعية لا يمكنها ولا حق لها في أن تبقى غير مبالية أمام انعدام الوعي، والجهل والطلامية التي تكتسي طابع المعتقدات الدينية. إسا مطالب بالفصل بين الكنيسة والدولة حتى نقاوم ضبابية الدين بأسلحة إيديولوجية خالصة...»⁽³⁾.

(1) لبر - الأعمال الكاملة بالعربية ج 185 ص 28

(2) جورج لايبكا - المرجع السابق ص 265

(3) لبر - الاشتراكية والدين الأعمال الكاملة بالعربية ج 10 و 83.

ويدعم لينين مطالبته بالفصل بين الدولة والكنيسة بـ«تصالح من أجل حرية المعتقد باعتبار أن الدين مسألة فردية تدرج ضمن الحريات الشخصية الأساسية للإنسان.. لذلك نحدد أن لينين ورغم مقاومته العييفة للدور السليبي الذي كان يقوم به رجال الدين في المجتمع الروسي، يساندهم بنفس الشدة في مطالبتهم بحق التصويت والترشيح في الانتخابات، كما ساند ودعم ظهور ما سمي «بالأرثوذكسية الحديثة» وهي مجموعة من رجال الدين كانت تصالح من أجل الدفاع عن مواقف ديموقراطية. ولم يقف عند حد مساندتهم، ولكنه فتح أمامهم أبواب الحرب الشيوعي، فأعلن أنه لا يرى مانعاً في أن ينخرط رجال الدين بصفتهم تلك في صفوف الحزب الشيوعي، بشرط الموافقة على برنامجه السياسي والاجتماعي⁽¹⁾.

وخلاصة القول إن لينين يرفض وضع المسألة الدينية خارج الصراع الطبقي، ولا ينظر إلى الكنيسة إلا كجهاز اجتماعي للمراقبة والتدجين الإيديولوجي، خاصة عن طريق المدرسة والتعليم الذي كانت توجهه الكنيسة وتراقبه، فأكد على ضرورة القسوى للمبادرة بلاتكنية المدرسة.. خاصة وأن التعليم الديني لم ينتج لا علماً ولا فكراً حقيقياً قادراً على تمكين الإنسان من مواكبة عصره وتسخير الطبيعة لتطوير حياته. ولم تعرف العلوم انطلاقها الحقيقية إلا عندما تحررت مع الثورة البورجوازية من القيود اللاهوتية.. التي كانت تكبلها طوال القرون الوسطى.. وبذلك تكون اللاتكنية ليس شرطاً أساسياً فقط للديموقراطية والتسامح الديني وإنما هي أيضاً شرط أساسي لحركة التقدم العلمية والتكنولوجية والاجتماعية. ويذكر في

(1) أنظر الأعمال الكاملة ج 18.

هذا يصدد أن مجموعة من الباحثين المصريين اضطروا في غضون سنة 1984 إلى إيقاف أشغالهم حول إمكانيات الإحصاء خارج الرحم بكل ما تمثله هذه البحوث من تقدم علمي من شأنه أن يساهم في إسعاد الآلاف من العائلات المحرومة من البنين والبنات «رينة الحياة الدنيا». وذلك تحت ضغط مشايخ الأزهر.. بل اضطرت الحكومة نفسها إلى إنكار وجود مثل هذه البحوث أصلاً.. كما كان قد حوكم في مطلع هذا القرن طه حسين بضغط شيوخ الأزهر بسبب كتابه «في الشعر الجاهلي» وكما كانت قد أحرقت كتب ابن رشد بتأثير شيوخ مماثلين.

ماركس، إنجلز، لينين والإسلام

إن اهتمام ماركس وإنجلز بالدين كان ضمن اهتمامهما بتحليل المجتمعات الأوروبية وخاصة في أوروبا الغربية ولذلك فإنهما ركزا دراستهما للمسألة الدينية على الديانة المسيحية وعلى المذهب الكاثوليكي بالخصوص. ولكننا نجد في رسائلهما وفي كتاباتهما الصحفية آراء حول الإسلام.. وهذه الآراء على قلتها لا تمثل دراسات وتحليل بكل معنى الكلمة وإنما هي أفكار أتت عرضاً خلال اهتمامهما بما يعرف آنذاك في السياسة بـ «المسألة الشرقية» في إطار صراع البلدان الاستعمارية (فرنسا، وإسكترا، وهولندا، بالخصوص) حول بلدان شمال إفريقيا والمشرق العربي والإسلامي والهند.. وجاءت هذه الآراء ضمن مقالات صحفية كان يكتبها ماركس وإنجلز لبعض الصحف الأميركية والإنكليزية.. وقد تركزت خاصة حول قضية الجزائر والصراع البطولي الذي خاضه الأمير عبد القادر ضد قوات الاحتلال الفرنسي..

إلا أن مجموع ما كتبه حول هذه المسألة يؤكد أنهما لم يكونا على اطلاع كاف على تاريخ المنطقة العربية الإسلامية ولا على التحولات الاجتماعية بمختلف التركيبات التي كانت عليها، فصورة شمال إفريقيا في نظر إنجلز تطلعي عليها صورة القراصنة الذين كانوا يقطعون على السفن الأوروبية الطريق، ويأسرون راضيها لبيعهم في

أسواق العبيد. كذلك كانت تطغى عليها أخبار الرحالة حول هؤلاء السود الذين يعيشون على الغارات والنهب والتقاتل فيما بينهم، ومن هنا كان موقفه السلبي من ثورة عبد القادر في الجزائر رغم تنويهه بشجاعته وبطولته في مقاومته للفرنسيين. وكذلك كان موقفه من ثورة عرابي في مصر ضد الإنكليز.

فقد كان يرى في الاستعمار عاملاً حضارياً، حتى إنه رغم تنديده بوحشية الجيش الفرنسي، رحب باحتلال الجزائر وبالقضاء على تمرد عبد القادر معتبراً أن ذلك هو الحل الوحيد لتأمين طريق أوروبا البحرية.. كما اعتبر أن الاحتلال الأوروبي لمثل هذه البلدان المتخلفة من شأنه أن يسارع بحركة تطورها الحضاري، وهو ما أكدته في رسالة من باريس إلى صحيفة إنجليزية (أنظر الماركسية والجزائر ص 24 وما يليها) بقوله: «رغم أنه من الواجب إدانة الطريقة التي خاض بها الحرب جنود غلاط مثل Bugeaud، فإن احتلال الجزائر أمر هام ومفيد لتقدم الحضارة» وهو ما حدث فعلاً ولكن بشمن لم يكن يتصوره إنجلز. والحقيقة أن ماركس وإنجلز لم يهتموا كما ينبغي بحركة التحرر الوطني ولا بالمسألة الوطنية عموماً في مواجهة الاستعمار.. لأن الحركة آنذاك كانت ما تزال في بدايتها.. وسيتلافى المفكرون الماركسيون اللاحقون وخاصة لينين هذا النقص.. إذ طور النظرية الماركسية بهذا الاتجاه، أي اتجاه حركات التحرر الوطني التي خصص لها جانباً هاماً من إنتاجه النظري ومن ممارساته النضالية.

ولعل هذا الموقف يعود إلى أن معلومات ماركس وإنجلز حول المنطقة العربية والإسلامية كانت ضئيلة ولم تكن معرفة مباشرة، وإنما هي كما أكد مؤلفا كتاب «الماركسية والجزائر» مأخوذة أساساً عما كتبه الرحالة الأوروبيون مثل «بارنيه» «Bernier» وما كان يروج في الصحافة الاستعمارية. ورغم ذكر إنجلز للمؤرخ العربي النويري

ولقرآن، فإنه لا يوجد ما يدل حقاً على أنه قرأهما مباشرة، مع العلم أن إنجلس حاول تعلم العربية ثم سرعان ما عدل عن ذلك سبب اتساعها وصعوبة كتابتها وتوجه إلى تعلم الفارسية. وحتى إقامة ماركس بالجزائر في سنة 1882 لم يستفد منها كثيراً لأنه كان مضطراً لملازمة عرفته في الثزل بسبب المرض. وبالتالي لم يكن له اطلاع مباشر عما يجري في المدينة ولم يختلط بأهلها، وكل معلوماته كان يرويها له أحد أصدقائه وهو قاض، ويعترف ماركس نفسه بقلّة اطلاعه على ما يعرف بالمسألة الشرقية.

فلننظر إذاً ما قاله ماركس وإنجلس حول الإسلام، مع اعتبار هذه الملاحظات التي بينها أحدهم.

في 2 حزيران/جوان 1855 كتب ماركس رسالة إلى إنجلس يقول فيها: «في عصر محمد كان الطريق التجاري بين أوروبا وآسيا قد تبدل تبدلاً كبيراً، وكانت مدن جزيرة العرب التي شغلت قبل ذلك قسماً كبيراً من التجارة مع الهند وغيرها، كانت في حالة من الانحطاط التجاري، الأمر الذي أعطى بلا شك دفعاً كبيراً..»

وأما بخصوص الدين فإن المسألة تتلخص في هذا السؤال الذي من السهل الإجابة عنه: لماذا يبدو تاريخ الشرق وكأنه تاريخ أديان؟ الجواب لأنه لم تكن توجد ملكية خاصة للأرض.. وهذا هو المفتاح الحقيقي حتى لسماء الشرق..»⁽¹⁾.

ويرد إنجلس على هذه الرسالة متوسماً في ملاحظات ماركس قائلاً:

«إن عدم وجود ملكية الأرض هو بالحقيقة مفتاح كل أوضاع الشرق. في هذا يكمن تاريخه السياسي والديني، ولكن كيف جرى أن

(1) الماركسية والجغرافيا تقديم وترجمته إلى العربية «جاليو» و«ناديا» ص 82.

الشرقيين لم يصلوا إلى ملكية الأرض حتى في شكلها الاقطاعي. أعنف أن ذلك مرقه بصورة رئيسية إلى المناخ، مأخوذاً في صلته مع طبيعة التربة، وبخاصة مع المساحات الصحراوية الكبرى التي تمتد من الصحراء الأفريقية عبر جزيرة العرب وفارس والهند وبلاد التتر إلى الهضبة الآسيوية العليا..⁽¹⁾

ويضيف: «إن خراب تجارة الجنوب العربي (اليمن) قبل محمد، هو العامل الذي اعتبرته بحق واحداً من العوامل الرئيسية في الثورة المحمدية» معتبراً أن طرد الأحباش من بلاد العرب أربعين سنة فقط قبل ميلاد محمد يدل على بداية استيقاظ الوعي القومي لدى العرب.. إلا أن إنجلس يعترف بنفس اطلاعه على التاريخ التجاري لتلك الفترة فيقول:

«إنني لا أعرف التاريخ التجاري للقرون الميلادية الستة الأولى بصورة كافية» لتفسير هذا التحول في الطرق التجارية من الجنوب، ومن اليمن عبر البحر الأحمر، إلى الشمال أي من فارس إلى البحر الأسود أو من الخليج الفارسي إلى سوريا وآسيا الصغرى.

ويعلم إنجلس صديقه ماركس أنه بصدد دراسة تاريخ محمد نفسه، ولكننا لا نجد أثراً واضحاً لذلك في كتاباته اللاحقة. ويضيف مفسراً الإسلام حسب ما استقرَّ عليه رأيه حتى ذلك الوقت بأنه: «ردة فعل بدوية ضد فلاحى المدن من الحضرة الذين كانوا في حالة تدهور، وكانوا يعيشون أيضاً وضماً دينياً على حد كبير من التدهور، إذ كانوا يجمعون عادة للطبيعة هجينة مع يهودية ومسيحية متدهورتين كذلك»⁽²⁾.

(1) نفس المرجع ص 124.

(2) حول الدين ص 91 و97.

وما يمكن استنتاجه من هذه الآراء هو :

1 - إن انعدام الملكية الخاصة للأرض يفسر سيطرة الدين على تاريخ الشرق.

2 - إن حواب تجارة اليمن وانتقال الطرق التجارية العالمية من اليمن إلى الشمال كان له الأثر الفعال في الثورة المحمدية أي الإسلام.

3 - إن الإسلام، في منطلقه يمثل ثورة اجتماعية عدتها القيم البدوية النقية ضد تدهور مجتمع المدينة تدهوراً نال من كل المستويات الاجتماعية والدينية والقيمية. وهو ما يفسر في رأينا الإلحاح في الإسلام على ضرورة العودة إلى دين إبراهيم الحنيف... والإسلام في هذا المجال يعتبر تنويراً لحركة سبقته واهتم بها النبي في شبابه وهي الحركة التي عرفت بـ «الحنيفية».

ويدخل تأكيد ماركس وإنجلز على انعدام الملكية الخاصة للأرض في الشرق ضمن ما سميها بالنمط الآسيوي والذي استنبطاه من دراستهما للهند. والحقيقة أن تعميم القول بانعدام الملكية الخاصة للأرض على المنطقة العربية الإسلامية لا يمكن الركون إليه بتسليم.. خاصة وأن سبب المناخ وطبيعة الأرض الذي ذكره إنجلز لا يشمل كامل المنطقة، حيث كانت توجد أيضاً سهول خصبة ومياه باطنية أو سطحية غزيرة، سواء في اليمن أو في العراق والشام وفلسطين وحوض النيل.. وقد كانت هذه المناطق تخضع في جزء كبير منها للسلطة البيزنطية ولا شك أنها عرفت نمط الانتاج السائد في بيرنطة.. ومن الأكد اليوم أن مصر مثلاً عرفت الملكية الاقطاعية للأرض.

ويقول أحد الرّحالة المؤرخين القدامى موضعاً أسباب تسمية سكان اليمن بـ «العرب السّعداء» :

«يسمّون هكنا لأنهم أغنياء بالزراعات والقطعان، بالنحيل والعصور من كل نوع، إذ إن جزءاً كبيراً من بلادهم يقع من اليمين على البحر الأحمر ومن اليسار على البحر الفارسي وبذلك يتمتعون بثروات المعنصرين، ويوجد هناك كثير من المرافئ والموانئ، الأمة وأمركس تجارية كثيرة متصل بعضها ببعض.. كما كانت توجد عدة قصور ملكية رائعة ومنرفة. ولهذا الشعب عدد كبير من المعدن الداحلية منها وإساحلية، كما يوجد بالبلاد الكثير من السهول في الأودية والحقول المخصصة...»⁽¹⁾.

وفي وادي القرى بالحجاز تركزت تجمعات هامة من المزارعين اليهود خاصة.. وقد عرفت الطائف مثلاً بساتينها وإنتاجها من العنب والخمور وتربية الماشية وتجارة الجلود.. كما عرفت خيبر بزراعتها وتمورها.

أما في المرحلة الإسلامية فإن ملكية الأرض عرفت تصويناً: التصور الأول شرع فيه الخليفة الأول أبو بكر وعززه الخليفة الثالث عثمان بن عفان، ويتمثل في تسليم الأراضي الزراعية المفتوحة بمن عليها إقطاعات إلى الصحابة والفراد والمقربين. وأما التصور الثاني فقد نظر له عمر بن الخطاب، وهو الذي أخذ به غالباً في العصور اللاحقة، ويتمثل في الإنشاء على ملكية الأراضي المفتوحة عبثة ولم يسلم أهلها إلا بعد الهزيمة، لأصحابها يرعونها على أن يعطوا للدولة مقداراً معلوماً نقداً أو عيناً، يختلف باختلاف المساحة ودرجة الخصوبة ونوع المنتج، ويسمى الخراج... وتسمى هذه الأرض أرض الحراج.. وقد فصل الحديث حول هذه المسألة أبو يوسف في كتابه «الخراج» الذي ألفه للخليفة العباسي هارون الرشيد وصور فيه ما

(1) مكسيم رودسكو - محمد من 40.

يلاقيه أصحاب هذه الأراضي من ظلم الجباة وقسوتهم معدداً ما كان يسقط عليهم «من صرب شديد لهم وإقامة في الشمس وتعيق الحجارة في الأعناق، وعذاب عظيم».

وإذا كانت أراضي الخراج وما يعبرها أو يجري بها من مياه، في مرحلة أولى، في الحقيقة ملكاً للدولة أي لبيت مال المسلمين، وملاكوها هم الذين يقومون على خدمتها، فإن هؤلاء بعد إسلامهم أصبحوا يتلکأون في دفع الخراج مكتفين بما عليهم كمسلمين من أداءات كلركة.. وأصبحت لهم نفس الوضعية كملاكين مع غيرهم من أصحاب الأراضي العرب والمسلمين.

وقد كانت توجد ثلاثة أنماط من ملكية الأرض في الدولة الإسلامية. ولا أهتم كثيراً هنا بالرأي القائل بانعدام مفهوم الملكية الخاصة للأرض في الإسلام، باعتباره أن الله هو مالکها الحقيقي - وهي:

1 - أراضي الأعشار وهي أراضي بلاد العرب والأراضي الموجودة في السدان المفتوحة والتي أسلم أصحابها عن طواعية ودون هزيمة. وهذه الأراضي هي خالصة الملكية لأصحابها وعليهم أن يدفعوا عنها ضريبة الأعشار.

2 - أراضي القطنع من أرض العراق ويعرفها أبو يوسف بأنها ما كان لكسرى ومرازيته وأهل بيته مما لم يكن في يد أحد، وقد أقطع منها في زمن الخلفاء الراشدين لمن رأوا من المسلمين. ويجيز أبو يوسف أن تلحق بأراضي الأعشار أو بأراضي الخراج إذا كانت تسقى من أنهار الحاربية بأرض الخراج، وتعرف هذه الأراضي كذلك بـ «الصوافي».

3 - أراضي الخراج وهي التي تدخل فيما سنه عمر بن الخطاب عندما كتب إلى سعد بن أبي وقاص أثناء فتح العراق، بأمره توزيع

العائم بين العسكر ويطلب منه: «اترك الأرضين والأنهار بعمالها» ويعود إلى تدقيق هذه المسألة في رده على من عارضه من الصحابة قتلاً:

«وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها وأضع عليهم فيها الحراح وفي رقابهم الجرية يؤذونها فتكون فيناً للمسلمين» ولذلك سميت أيضاً بأرض الفيء.

ويذكر ابن خلدون عن المسعودي أن الصحابة في أيام عثمان اقتنوا الضياع والمال. فكانت قيمة ضياع عثمان بن عفان يوم قتل، بوادي القرى وحنين وغيرهما مائتي ألف دينار.. وكانت غلة طلحة من العراق ألف دينار كل يوم ومن ناحية السراة أكثر من ذلك.. وخلف زيد بن ثابت من الضياع ما قيمته ألف دينار⁽¹⁾.

وهي إشارات واضحة إلى انتشار الملكية الخاصة في الشرق الإسلامي قبل ظهور الإسلام وبعده، وكان الغالب على هذه الملكية نمط الانتاج الإقطاعي، إلى جانب تواجد أقل أهمية للنمط العبودي. وكانت الدولة المركزية عن طريق بيت مال «المسلمين» وما تفرصه من ضريبة الخراج، في الحقيقة أكبر سيد إقطاعي، ولعل هذا الأمر قد ساهم إلى جانب عوامل أخرى في عرقلة النمو الطبيعي لعلاقات الانتاج الإقطاعية..

فقد حافظ العرب الماتحون في البلدان التي فتحوها على نفس علاقات الانتاح الزراعية السابقة، وذلك لعدم قدرتهم على تغييرها خاصة وأن سياسة الحلفاء و«عمر» منهم بخامسة كانت لا تشجعهم على الاستقرار في الزراعة لأنه يحول عليهم في الجندية وهي الخطوة

(1) الماركسية والجغرافيا ص 261.

التي طلت محصورة في العرب حتى أواخر حكم بني أمية، وكان التنظيم العسكري يعتمد إلى حد بعيد على النظام القبلي، ولعل هذا السبب مضافاً إلى ضعف الاستقرار في الزراعة بين صفوف العرب العاتحين، قد عرقل عملية تفتت الروابط القبلية التي بذأت تفل الإسلام وتواصلت بشكل أهم عندما عوضت العصية القبلية العصية القبلية سواء في حياة النبي أو خاصة عند توحيد الجزيرة العربية تحت راية الدين الجديد في خلافتي أبي بكر وعمر إثر ما عرف بحروب الردة.

ولذلك نجد أن الجنود العرب قد استولوا في سواد العراق بالأخص على ما يعرف بأرض «الصوافي» أي الأرض التي كانت على ملك حكام فارس وحاشيتهم أو مات عنها دهاقتها، وفي مرحلة أولى لم يقتسموها فيما بينهم وإنما تركوا فلاحها - يزرعونها مقابل نصيب من غلتها على أن يقتسموا هم ريع تلك الأرض، بينما حافظ كبار الملاكين وغيرهم من الفلاحين الأصليين على أراضيهم يتصرفون فيها حسب علاقات الإنتاج السابقة مقابل ما يدفعونه من خراج إلى بيت مال المسلمين.

وفي ذلك يقول «بيلاييف» «كانت العلاقات الاجتماعية الاقتصادية وقوانين الملكية السائدة في مجتمعات البلدان المحتلة جديدة وغريبة في نظر العرب الفاتحين، فنظام الاقطاع الذي كان شائعاً هناك لم يشر فيهم أي اهتمام (...) ولهذا بقيت الأرض ملكاً للاقطاعيين من أهل البلاد ولرؤساء الأديان وسواهم من الملاكين واحتفظ أصحاب الأرض بحقوقهم الكاملة وبامتيازاتهم وظلوا يستغلون الفلاحين كسالف عهدهم، وإنما كان عليهم أن يؤدوا الخراج إلى بيت مال المسلمين، (...) كما أنهم لم يتعرضوا للنظام الاجتماعي الاقتصادي ولم يعبروا أو يدلوا في النظام الإداري والمالي المتبع في هذه البلاد

فظلوا طبقة عسكرية حاكمة فرضت نفسها على مجتمع إقطاعي»^(١).

غير أن هذا الوضع لم يدم طويلاً، وبداية من عهد عثمان أحد العديد من الصحابة وبالأخص من أقارب الخليفة وعشيرته سي أمية وأحلامها يستولون على الأراضي في سواد العراق والشام ويستعملونها استعماراً إقطاعياً (خاصة في العراق) أو عبودياً (في سوريا على الأخص).

ولعل الحاجة إلى العبيد في خدمة الأرض هي التي جعلت الفاتحين العرب يصلحون أهل الثوبة على أن يدفعوا اليهم بالآلاف من العبيد في كل سنة.

وقد تكثف استعمال العبيد في خدمة الأرض في العصور اللاحقة مما أدى إلى ثورة الزنج المعروفة.

وعلى كل فإن هذه المسألة لا تزال في حاجة أكيدة للدراسة والتحليل، وعلى الباحثين الماركسيين العرب أن يتخلصوا من تردد المقولات الجاهزة حتى ولو كان فائدها ماركس أو إنجلس وإعادة النظر في التاريخ الاجتماعي والاقتصادي للمنطقة العربية في العصر الوسيط. وحتى لو سلمنا بانعدام الملكية الخاصة للأرض لدى المشرقيين فإنه يبقى غير واضح هذا الترابط بين هذه الظاهرة وما يبدو من أن تاريخ الشرق هو تاريخ أديان.. مما يؤكد أنهما لم يتوصلا في الحقيقة إلى صياغة نظرية متكاملة في هذا الشأن وإنما كان ما كتباه مجرد حواطر ومحاولات للفهم لم يكتب لها التعمق. وقد علق مؤلفا كتاب «الماركسية والجزائر» على ذلك بقولهما: «إن ماركس وإنجلس كانا على علم بما يجري في الهند أكثر مما يعلمانه حول التحولات

(١) إبن خلدون - المقدمة ص 183.

الاجتماعية والإيديولوجية الجارية فيما سيعرف بالعالم العربي..⁽¹⁾ إلا أن إنجلس عاد آخر حياته إلى هذه المسألة مؤكداً أهمية الصراع بين البدو والحضر الذي أشار إليه من قبل في رسالته المذكورة أعلاه إلى ماركس.. وفي هذا النص نجد إضافة هامة تصوب وتكمل ما ذهب إليه سابقاً من انعدام «الملكية الخاصة» وتمثل في عدم تطور هذه الملكية وبالتالي عدم «تطور نمط الإنتاج في الشرق» رغم كثرة الثورات وحركات التمرد، يقول إنجلس في «مساهمة في تاريخ المسيحية البدائية» الذي كتب ما بين سنتي 1894 و 1895: «إن حركات التمرد في العالم المحمدي وخاصة في إفريقيا، تكوّن تناقضاً فريداً، ومع هذا فإن الإسلام دين على قياس الشرقيين وبالأخص العرب فنجد من ناحية الحضر المشتغلين بالتجارة والصناعة ومن ناحية أخرى البدو الرحل، وذلك يحمل في ذاته جنبين التصادم الدوري بين الطرفين، فالحضر وقد أصبحوا موسرين ومترفين لينتهم «القوانين» وأما البدو الفقراء فإنهم بسبب فقرهم، ويتقاليدهم المتشددة، يرقبون تلك الثروات والمتع بعين حاسدة راغبة، فيتحذون بقيادة نبي أو مهدي، لمعاقبة الكافرين وإعادة الشرع وإقرار الإيمان الحقيقي، وفي مقابل ذلك يستولون على كنوز الكافرين، وفي غضون مائة سنة يجدون أنفسهم في نفس الوضعية التي كان عليها سابقوهم فيكون من الضروري القيام بعملية تطهيرية جديدة. ويظهر مهدي جديد، وتعاد اللعبة وهكذا دواليك. لقد حدث هذا منذ غزو المرابطين والموحدين الأفارقة لإسبانيا. واستمر إلى آخر مهدي ظهر في السودان ونصدي بانتصار الإنكليز. وكذلك كان الشأن في فارس وهي غيرها من البلدان المحمدية. إنها جميعاً حركات نابغة من أسباب اقتصادية رغم أنها

(1) بيلاب - نفس المرجع ص 281.

تحمل قسماً دينياً. ولكن في الوقت الذي تنتصر فيه هذه الحركات فإنها تُقي الظروف الاقتصادية السابقة على حالها. فلا ينعير بذلك أي شيء ويصبح الصدام دورياً، وبالعكس من ذلك فإن الانتفاضات الشعبية في العرب المسيحي لا يكون فيها القناع الديني إلا راية نهاجم تحتها نظاماً اقتصادياً متناعياً، فينتهي الأمر بقلب ذلك النظام الاقتصادي وإقامة نظام جديد مكانه. فيحدث التقدم ويسير العالم⁽¹⁾.

ويعلم هادي العلوي على ما ذهب إليه إنجلز بقوله: «يلاحظ إنجلز أن الحركات الاجتماعية التي قامت في الإسلام كانت تتراجع عن أهدافها كلما وصلت إلى السلطة. والأمثلة التي ذكرت (دولة الأدارسة الزيدية بالمغرب، الدولة الفاطمية بإفريقيا ومصر، دولتا الموحدين والمرابطيين اللتان قامتتا تحت شعار العودة إلى الكتاب والسنة ووعدتا فلاحين البربر بالانصاف)، نبرهن على صواب تشخيصه، ولكن لهذا الحكم استثناءات مهمة يمكن أن نتعرف عليها في شخصيات حاكمة مثل علي بن أبي طالب أو عمر بن عبد العزيز أو يزيد النافص، برهن تاريخها الشخصي على إخلاصها لبرنامج الحركة التي جاءت بها إلى السلطة.

وفي حركة القرامطة في العراق والبحرين نموذج في غاية الوضوح للسلطة التي تنقيد ببرامج الحركة إلى آخر الشوط، وقد أقام القرامطة في سواد العراق والبحرين، علاقات اقتصادية من طراز جديد⁽²⁾.

ولا يمكن لمن يقرأ إنجلز هنا إلا التساؤل إن لم يكن قد اطلع بشكل أو بآخر على تحليل ابن خلدون للدولة الذي استمدّه أساساً من تاريخ دول المغرب العربي.. حتى إن عامل الصراع الطبقي في

(1) الماركسية والجزائر ص 261.

(2) نفس المرجع، ص 123 و124.

مفهومه الماركسي قد تفهقر هنا أمام عامل العصية البلوية الذي أقره ابن خلدون محرراً لنشوء الدول.

كما يبدو تحديد إنجلس للدولة في البلدان الإسلامية بمائة سنة ترديداً لما ذهب إليه ابن خلدون من «أن الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال»⁽¹⁾ ويضبط هذه المدة في حدها الأقصى بمائة وعشرين سنة إلا أن معدلها يكون مائة سنة وفي ذلك يقول: «ولهذا يجري على ألسنة الناس في المشهور أن عمر الدولة مائة سنة وهذا معناه فاعتبره»⁽²⁾.

ويوضح ابن خلدون رأيه هذا حول نشوء الدول وانقراضها بالصراع بين طرفي الثنائية التي اعتمد عليها إنجلس في كلامه السابق، وهما: البدو والحضر، فيقول:

«إعلم أن هذه الأطوار طبيعية للدول، فإن الغلب الذي يكون به المثلث، إنما هو بالعصية وبما يتبعها من شدة البأس وتعود إذا حصل المثلث تبعه الزحف واتساع الأحوال. والحضارة إنما هي تفتن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله...»⁽³⁾.

فما يأتي الجيل الثالث، أي اكتمال المائة سنة، إلا وينسى الناس «عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن ويفقدون حلاوة العز والعصبة بما هم فيه من ملكة الفهر ويبلغ فيهم الترف غاية بما تفنقوه (أي تطلبوا فيه) من التعميم والفضارة، فيصيرون عيالاً على الدولة ومن

(1) المقدمة ص 152

(2) نفس المرجع ص 153.

(3) نفس المرجع ص 154.

حملة الساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم ونسقط العصية بالجملة..»⁽¹⁾.

يقول محمد عابد الجابري في كتابه «فكر ابن خلدون العصرية والدولة» «إن حركة التاريخ عند ابن خلدون هي حركة انتقال مستمرة من البداوة إلى الحضارة (...) والانتقال من البداوة إلى الحضارة يتم عبر الدولة، ولكن الدولة عند ابن خلدون تحمل معها منذ نشأتها، بدور انهيارها، مما يجعلها محكوماً عليها بالاضمحلال والروال، تاركة المجال هكذا مفتوحاً لقيام جماعة بدوية أخرى بتأسيس دولة جديدة تلاحق، هي الأخرى نفس المصير»⁽²⁾.

وفي نفس الاتجاه الذي ذهب إليه إنجلس أكد ابن خلدون من قبل على أن البدو أقرب إلى الخير وفضائل الأخلاق والشجاعة من الحضرة. لكثرة ما يعاني هؤلاء الأخيرون «من فنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم (فتلوث) أنفسهم بكثير من مذمومات الحلق والشر»⁽³⁾ لذلك انحلوا وضعفوا في الدفاع عن أنفسهم.

بينما يكون البدو أصحاب بأس وقوة «لتفردهم عن المجتمع وتوحشهم في الضواحي وبمعدهم عن الحامية وانتبادهم عن الأسوار والأبواب، قائمون بالمدافعة عن أنفسهم ولا يثفون فيها بغيرهم فهم دائماً يحملون السلاح (...) واثقين بأنفسهم قد ماز لهم البأس خلقاً والشجاعة سجية»⁽⁴⁾.

(1) نفس المرجع ص 153.

(2) محمد عابد الجابري - فكر ابن خلدون ص 209.

(3) الماركسية والجزائر ص 112.

(4) نفس المرجع ص 114.

ولذلك يتوحد كما قال إنجلز، هؤلاء اللطو بقيادة مهدي أو سي ليهاحموا الحضر باسم الأخلاق والدين الحقيقي فيغلبونهم ولكنهم يمرون نفس الأطوار ويتجهون إلى الانحلال بعد مائة سنة.

وهكذا يعيد التاريخ نعمة نسخة طبق الأصل، ويكرر المجتمع نفسه.. حلقة مفرغة تبتلى من حيث تنتهي، وتنتهي من حيث تتبدى. هيبتمي بذلك كل تراكم حضاري، وكل تقدم. وهي نظرة تشؤمية للتاريخ، انتقد من أجلها ابن خلدون، وإن كان عذره في ذلك تأثره الشديد في أحكامه بواقع وتاريخ محيطه المباشر أي دول شمال إفريقيا التي خبرها ودرسها عن كثب فوجد فيها ما يبرر استنتاجاته هذه.

غير أن تعميمها، واعتبارها قانوناً يحكم نشوء جميع الدول وسقوطها هو الخطأ الذي وقع فيه مؤرخنا.. وقع فيه فيما يخص تاريخ المنطقة الإسلامية فريدريك إنجلز... الذي انتهى إلى القول بأنه في الوقت الذي تقدم فيه تاريخ أوروبا عبر الحركات الثورية كان تاريخ الشرق الإسلامي ثابتاً لا يتحرك رغم كثرة الثورات. وذلك لأن كل ثورة تعيد نمط الانتاج السابق عليها... وهو حكم ناتج بالأساس عن عدم دراية كافية بتاريخ الثورات التي شهدتها البلاد الإسلامية منذ فجر الإسلام، والتي غيرت إلى حد بعيد الهياكل الاقتصادية والاجتماعية القديمة، وحاولت بناء علاقات جديدة... إلا أنها كانت تحاصر وتحارب حتى يُقضى عليها... وبالقضاء عليها، لا بانتصارها كما ذهب إنجلز، يقع إقرار علاقات الانتاج والملكية السابقة وهو ما سنوضحه عند حديثنا عن بعض هذه الثورات وخاصة منها ثورة القرامطة.

ولعل ما يبرر ما ذهب إليه إنجلز، أن المجتمعات العربية

الإسلامية في المرحلة التي يتحدث عنها وهي مرحلة ما قبل الرأسمالية لم يكن فيها التمايز الطبقي بالشكل الذي يمكن أن يفسر الأحداث التاريخية، وهو ما يوضحه «جورج لوكاتش» (Georges Lukacs) بقوله:

«إن الاقتصاد في مجتمعات ما قبل الرأسمالية لم يكن قد وصل بعد إلى مستوى «الكائن لذاته» ومن أجل ذلك فإن «الوعي الطبقي لم يكن قادراً بسبب من طبيعته ذاتها، لا على الظهور بمظهر واضح، ولا على التأثير بوعي في الحوادث التاريخية». إن الشيء الواضح في هذه المجتمعات ليس انقسامها إلى طبقات، بل إلى «عصابات»، بالمعنى الواسع للكلمة (قبلية، جماعات حرفية ومهنية، الخ) ومن ثم فإن الوعي بالانتماء إلى إحدى هذه العصابات كان وحده السائد، إن الوعي العصبي باعتباره عاملاً تاريخياً ملموساً يحفز ويقنع الوعي الطبقي ويمنعه حتى من إظهار نفسه»⁽¹⁾.

وفي الحقيقة فإن تاريخ شمال إفريقيا في الفترة التي أشار إليها إنجلز عند حديثه عن المرابطين والموحدين وهي نفس الفترة التي تأثر بها تفكير ابن خلدون، قد شهد مرحلة من الجمود Stagnation على مستوى الهياكل الاقتصادية والاجتماعية وعلاقات الإنتاج، إذ قل الاهتمام بالأرض وتناقص الإقبال على زراعتها، لكثرة الفتن والحروب وانعدام الأمن بسبب غارات الأعراب والبدو، ويجب أن نفرق هنا بين الثورات التي تقوم نتيجة حركة اجتماعية، وبين الانقلابات والصراع بين العصبية القبلية. وهو الذي يقصده ابن خلدون، الذي يهتم الدولة باعتبارها تعاقب أسر متصارعة على الحكم وهذه الحركة كانت فعلاً متواترة ولكن محركها الأساسي ليس

(1) محمد عابد الجابري - نفس المرجع ص 380.

العامل الاجتماعي الاقتصادي وإنما هو الصراع من أجل السلطة السياسية والتنافس في ذلك بين العصابات البدوية التي ظلت قوية إلى حد بعيد في شمال إفريقيا، وهذا التعاقب على السلطة (تعاقب الدول) لهذه الأسباب لم يكن يمس النية الأساسية للمجتمع، وإذا اعتبرنا هذه الحقيقة يكون حكم إنجلس السابق على ما فيه من تبسيطية، حكماً له مبرراته، غير أننا إذا اعتبرنا الحركات الثورية التي أفرها تطور علاقات الإنتاج القطاعية وبقايا العبودية (ثورة بابث، ثورة الزنج، ثورة القرامطة) فإننا نستطيع القول بأن هذه الثورات كانت تخطط فعلاً لتغيير علاقات الإنتاج وإقرار علاقات أخرى مكانها، ولكن تلك الحركات كانت تجهض بسرعة ولا تُمكن من المدى الضروري لإقرار تلك العلاقات إلا أنها على أية حال كانت تهر النظام القديم بعنف وتضعفه.

وخلاصة القول في هذا الباب أن ماركس وإنجلس اعتبروا الإسلام أو الثورة المحمدية كما كانا يسمياه، ثورة اجتماعية حطمت هياكل اجتماعية واقتصادية وعقائدية مندهورة وأقامت مكانها هياكل أخرى تتلاءم أكثر مع الواقع الاجتماعي الجديد... إلا أن نقص المعلومات التي كانت بحوزتهما حول تاريخ الإسلام والمنطقة العربية جعلهما يقعان في بعض الأخطاء، ولا يقدمان تحليلاً متكاملًا لبنى المجتمعات الإسلامية وهياكلها الاقتصادية والإيديولوجية على غرار دراستهما العلمية للمجتمعات الأوروبية المسيحية... ولذلك تبقى مسؤولية استكمال هذا العمل ملقاةً بالكامل على عاتق الباحثين الماركسيين والعرب.. مستيرين بالنظرية العلمية الماركسية التي طبقها بنجاح كل من ماركس وإنجلس ولينين وغيرهم من المفكرين الماركسيين على مجتمعاتهم سواء في أوروبا أو في آسيا وأميركا اللاتينية.

ونس أن نختم هذا الفصل نتوقف قليلاً عند موقف لينين من الإسلام...

أشربا من قبل إلى أن لينين لم يهتم كثيراً بالتنظير للمسألة الدينية، ولكنه عالجهما في أطر سياسية أخرى مثل الدور السلمي لرجل الدين وتحالفهم مع السلطات الاستبدادية ودور «التسميم» الذي يقومون به هي الأوساط الشعبية وخاصة منها الريفية بما ينشرونه من عقليات استسلامية وتبريرية. وفي هذا السياق فإن موقفه من الإسلام يندرج في نطاق اهتمامه بمسألة القوميات... وهو يرى أن الإسلام باعتباره العقيدة التي يدين بها عدد من الشعوب المنضوية في اتحاد الجمهوريات السوفياتية، فهو مكون أساسي من مكونات الشخصية القومية لتلك الشعوب ولهذا حرص دوماً على إبراز تقديره لمعتقدات المسلمين، ولعل أبرز مثال على ذلك أمره بإرجاع «مصحف عثمان» إلى مسلمي أوزبكستان.. وهو المصحف الذي كان عثمان بن عفان يقرأه ساعة قتله، وقد استولى عليه من مسجد في مدينة بخارى، أحد جنرالات الاحتلال القيصري الروسي. وبعد قيام السلطة السوفياتية تقدم وفد من مسلمي آسيا الوسطى بطلب إلى مجلس المفوضين الشعبيين لاسترجاع هذا المصحف فأمر لينين بذلك فوراً، وهو محفوظ الآن بمدينة طشقند.

كما توجه لينين في عام 1917 بتدائه التاريخي «إلى كافة المسلمين الكادحين في روسيا والشرق» وجاء في هذا النداء قوله: «إن الحكومة السوفياتية تعلن على رؤوس الأشهاد أن عقائدكم وتعاليدكم ومؤسساتكم القومية والثقافية حرة ومصونة، نظموا حياتكم القومية بحرية ودون أية عراقيل، ذلك حق من حقوقكم واعلموا أن حقوقكم، كما هو الحال بالنسبة لحقوق جميع شعوب روسيا تحميها

الثورة وهبائها المتمثلة بمجالس نواب العمال والجود والملاحين، وكل ما أوتيت به من قوة»⁽¹⁾.

وفي 1920 أرسل لينين بيرية إلى «أورجونيكيدزه» في القوقاز يقول فيها:

«أرجوكم مرة أخرى أن تعملوا بحذر وأن تظهروا التأكيد على الحد الأقصى من حسن النية حيال المسلمين ولا سيما عند دخول داعتان. ما استعظمت أظهروا على رؤوس الأشهاد التحيز للمسلمين ولحكمهم الذاتي ولا استقلالهم...»⁽²⁾.

وهكذا فإن لينين يؤكد على ضرورة احترام معتقدات المسلمين في إطار استقلاليتهم القومية والثقافية ولكنه، وفي نفس الوقت، كان يقاوم محاولات الاستعمال الرجعي للإسلام، فكتب في «حركة شعوب الشرق التحررية الوطنية»⁽³⁾ مؤكداً على ضرورة النضال ضد رجال الدين وغيرهم من عاصر الرجعية والقرون الوسطى ذوي النموذ في البلدان المتخلفة، وفي هذا الإطار كانت مقاومته «للجامعة الإسلامية» وما شاكلها من التيارات التي حاولت ربط الحركة التحررية المناهضة للإمبريالية الأوروبية والأميركية، بتوطيد مراكز الخانات والاقطاعيين والشيوخ... فمقاومة لينين لفكرة الجامعة الإسلامية لا يعود لصنعها الإسلامية وإنما لتوظيفها الرجعي، وفي ذلك يقول د. إميل توما: «من أهم الأسلحة الإيديولوجية التي استخدمتها الامبريالية كان سلاح الدين (...) وعلى اعتبار

(1) انظر كتاب حبيب الله انداشيف بعنوان: العلاقات الدولية للمسلمين السوفيات - ص 8.

(2) لينين المختارات ص 175.

(3) د. إميل توما العملية الثورة في الإسلام ص 27..

أن شعوب آسيا الوسطى القائمة في إطار روسيا القيصريّة بدين بالاسلام أمسكت الامبريالية براءة الاسلام لتحارب العملية الثورية بينها، ولتصنعها من المشاركة في تأسيس اتحاد الجمهوريات السوفييتية (...). ووحدت الامبريالية في الاقطاعات والمشايخ المتعدين والعلماء الرجعيين الذين قفلوا مواقع استقلالهم للجماهير الشعبية سداً في تأمرهم على النظام السوفياتي... وفي حضم هذا التأمر ومباركة الدول الامبريالية وخاصة بريطانيا وفرنسا بعثت الرجعية شعار «الجامعة الإسلامية» وطرحت أمام الجماهير الشائرة لتلتف حوله وتقاوم الاشتراكية والشيوعية به»⁽¹⁾.

ولكن مقاومة لبنين لرجعية «الجامعة الإسلامية» وتحالفاتها المشبوهة مع القوى الامبريالية لم يمنعه من تحية هبة المسلمين التحريرية في جاوة. فكتب سنة 1913 في البرافدا: «ويستوقف النظر أن الحركة الديمقراطية الثورية قد شملت الآن كذلك الهند الصينية وجزيرة جاوة والمستعمرات الهولندية الأخرى التي يقطنها حوالي 40 مليون نسمة، وحملة هذه الحركة الديمقراطية هم أولاً الجماهير الشعبية في جاوة التي استيقظت بينها حركات قومية تحت لواء الإسلام...»⁽²⁾.

وهكذا يتأكد لدينا أن لبنين لم يتخذ موقفاً معادياً للإسلام كدين وإنما تعامل مع الطريقة التي وظف بها فاعتبره عاملاً إيجابياً عندما وظفه أصحابه في بناء شخصيتهم القومية، وكذلك عندما مثل الإسلام «حركة قومية» مناهضة للاستعمار والامبريالية، ولكنه في نفس الوقت تصدى لمحاولات التوظيف الرجعي للإسلام وخاصة بنضاله ضد

(1) لينين وحركة التحرر الوطني في الشرق، دار التقدم موسكو ص 97

(2) انظر العملية الثورية في الاسلام.

شعار الجامعة الإسلامية، التي قال جمال عبد الناصر عن وريثها
«الحلف الإسلامي»:

«إنه نفس استراتيجية الامبريالية القديمة... كانوا يضعون الحطط في
الماضي لمحاربة الثورة ولتمكين الاستعمار الجديد تحت ستار
الخوف من «العول الشيوعي»، لكنهم اليوم أعطوا هذه الاستراتيجية
طلاء ديسياً زائفاً.. حاولوا أول الأمر أن يفرضوا على هذه المنطقة
منظمة الدفاع عن الشرق الأوسط، وعندما فشل حلف بغداد في
تحقيق النتائج التي أرادوها بدأوا يفكرون فيما يسمى بالحلف
الإسلامي ليوقفوا رحف الاشتراكية والديموقراطية في المنطقة
بتفسيرات مضللة للتعاليم الإسلامية العظيمة التي ندعو في جوهرها
إلى الاشتراكية والديموقراطية..»⁽¹⁾.

(1) هادي تملوي في الياسه الاسلاميه من 35 و54.

الإسلام والتعبير الديني عن الصراع الاجتماعي

تفكك النظام القبلي وصحوة الوعي
«القومي» لدى العرب...

يقول طه حسين:

«يدل القرآن على أن الثورة التي جاء بها الإسلام، لم تكن ثورة دين ليس إلا، وإنما كانت ثورة دين وسياسة واقتصاد»⁽¹⁾ وهو رأي يوضح إلى حد بعيد حقيقة الدين الإسلامي معيداً عما أضفته عليه قرون من الانحطاط والعقلية الخرافية الميالة بالطمع إلى المعجزات والخوارق.. وقد وضع طه حسين نفسه في كتابه «في الأدب الجاهلي» نهافت المكرة الشائنة حول «الجاهلية الجاهلاء» التي كان فيها العرب يعيشون كالحيوانات المتوحشة عاريس من كل حس حضاري وإنساني، ثم جاء الإسلام فأضاء ظلام هذه الجاهلية ونقل معصرة هؤلاء الأقوام المتوحشين إلى مشارف الحضارة وجعل من

(1) طه حسين - في الأدب الجاهلي ط 10 دار المعارف ص 78. وقد صدر هذا الكتاب أولاً بعنوان «في الشعر الجاهلي» ولكنه أثار مقاومة عيفة لدى شيوخ الأزهر فحوكم صاحبه، واضطر إلى تحويل بعض نصوصه.

تشتتهم وانعلاق نظمهم القلبية أمة واحدة، فتحت الشرق والعرب عضل مساعدة جند إلهي من الملائكة..

أما الحقيقة التاريخية فتؤكد أن الإسلام إنما أتى حلقة طبيعية في مسار تاريخي كانت تعيشه الجزيرة العربية، ولو لم تكن ظروف المجتمع العربي في أواخر القرن السادس للميلاد وفي منطقة الحجاز بالذات ناضجة تاريخياً لتقبل هذه الدعوة الجديدة، فهل كان سيكتب لها النجاح؟!.

ولنبين ذلك يجب أن نلقي نظرة على البنية الاجتماعية الاقتصادية والسياسية للمجتمع «الجاهلي».

جغرافياً تغطي الجزيرة العربية مساحة تقارب 1/3 القارة الأوروبية إلا أنها في أغلبها صحار رملية ممتدة على مرأى البصر وتتناثر فيها هنا وهناك بعض الواحات القائمة في أودية على منابع مائية دافقة ودائمة، كما نجد في المناطق الساحلية مثل نهامة بعض السهول الصالحة للزراعة بفضل كميات الأمطار المرتفعة بالنسبة إلى غيرها من المناطق، وتمتد في الشمال (الحجاز) سلسلة من الجبال الصخرية الفاحلة، يشقها مجرى واد تركزت فيه بعض المدن والقرى الزراعية ولذلك سمي بوادي القرى، إلا أن أهم هذه المدن، مدينة مكة الواقعة على بحر زمزم التي لا ينضب ماؤها المعدني وتكتسب هذه المدينة أهميتها، خاصة من موقعها في مفترق شكة من الطرق التجارية.

وإذا كانت طبيعة البلد تفرض نمط العيش، كما يقول «مكسيم رودنسون» في كتابه «محمد»، «فإن طبيعة الجزيرة العربية عرضت على سكانها نمطاً مناسباً وهو نمط الرحالة (البدو الرحل) الرعوي». فكان السكان يتجمعون في مجموعات صفرى تسمى بالعشائر، صفوي

مدورها هي إطار مجموعة أكبر هي القبيلة وكانوا ينتقلون شكل جماعي عبر الصحراء طلباً للمرعى لجمالهم وهي الثروة الأساسية، وكاد نظام القبيلة في البداية يقوم على نوع من التكافل والملكية الجماعية لوسيلة الانتاج الوحيدة (الحمل)، ولكن تربية الأعداء وحدها لم تكن تكفي حاجة القبائل خاصة في سنوات القحط، فكان العرو مصدرأ آخر من مصادر الرزق زيادة على الاقتتال المتكرر بين هذه القبائل من أجل حماية المجال الحيوي لكل قبيلة وهو ماؤها.

أما في الواحات فتمت تجمعات من الفلاحين المستقرين في قرى زراعية حيث تنتج التمور والحبوب والغلال، وكثيراً ما كن هؤلاء العلاحون الأضعف عسكرياً، عرضة لهجمات البدو الذين يفرضون عليهم ضريبة «الأخوة»، لحمايتهم، وكف أذاهم عنهم.

ولكن جنوب الجزيرة العربية المعروف باليمن، عاش إلى حدود القرن الخامس للميلاد وضعاً آخر مغايراً إلى حد بعيد، وذلك بحكم موضعه بين البحر الأحمر والمحيط الهندي والخليج الفارسي أي في قلب الطريق البحرية للتجارة العالمية المتمثلة آنذاك في نقل البضائع المستوردة من الشرق الأقصى إلى العراق والشام وبيزنطة ومنها إلى بقية أوروبا.

وزيادة على أهمية موقع اليمن التجاري فإنه كان أيضاً بلاداً زراعية كما ذكرنا من قبل، وذلك بفضل شبكة من السدود وقنوات الري الاصطناعي. وقد خلد لنا التاريخ أشهر تلك السدود وهو سد مأرب. ولهذين العاملين: التجارة والزراعة، عرف اليمن عهداً حصارياً متميزاً على مختلف المستويات، لذلك فإن النظام القبلي في اليمن لم يكن قوياً كما هو في داخل الجزيرة العربية وهي الشمال، مع مكس من قيام سلطة مركزية فتعاقبت على اليمن عدة دول.

ويؤكد «مكسيم رودنسون» أن «جنوب الجزيرة العربية قد توحد في منتصف القرن الخامس ويبدو أنه كان «دولة» قوية»⁽¹⁾.

ولكن إثر اعتناق ملك اليمن «ذو نواس» اليهودية وتقنيته للمسيحيين وإحراق كنائسهم كرد فعل على اضطهاد اليهود في البلدان الخاضعة للحكم البيزنطي، وتحالف هذا الملك مع الفرس مهدداً بذلك تحارة بيزنطة بزيادة على ما أدى إليه هذا الوضع الجديد في هذه المنطقة الاستراتيجية من تهديد بتغيير ميزان القوى لعائدة الفرس أعداء بيزنطة الدائمين في الصراع من أجل السيادة العالمية والسيطرة على حركة تجارة الشرق الأقصى، دفع حكام بيزنطة حلفاءهم المسيحيين في بلاد الحبشة إلى غزو بلاد اليمن والاستيلاء عليها في أواخر الربع الأول من القرن السادس، وبما أن هؤلاء الأحباش كانوا غير متحضرين وأقرب إلى التوحش، فقد عاثوا في البلاد خراباً وتقتيلاً ونهباً، ودفعوا بالكثير من سكانها إلى الهجرة نحو الشمال وبدلك تضررت الزراعة إلى حد بعيد وبدأت تنفكك علاقة السكان بالأرض وأخذ يتعش المط القلي، وشيئاً فشيئاً بدأت حضارة اليمن السعيد بالتراجع، ونظراً لاضطراب المنطقة وانعدام الأمن فيها فقد بدأت تقل أهميتها التجارية وذلك لصالح الطرق البرية في الشمال والتي تمثل مكة عقدها، يقول «مكسيم رودنسون»:

«إلا أن كل ذلك أعطى أهمية خاصة للبدو [في الشمال] الذين أصبحوا بعد ذلك في وضع يسمح لهم بطلب ثمن أعلى لدورهم كوسطاء أو أدلاء في حركة التجارة البرية التي كانت هامة آنذاك على الطريق العربية، ورغم الحملات المشهودة ضدهم، فقد كان

(1) مكسيم رودنسون - محمد من 51.

بإمكانهم مساومة القوى الكبرى المتصارعة واستخلاص الفوائد الحمة من ذلك.

وقد برز من بين البدو القداماء المستقرين حديثاً في الحواضر، رجال أعمال بارعون أصبح بمقدورهم التحكم في القوافل، والمتاجرة في السلع الثمينة، وتكونت شركات لتنظيم القوافل، وكانت الأرباح هامة وتتراوح بين خمسين ومائة بالمائة، وكانت المدن التي جعلوا منها مراكز لتجارتهن تنمو وتزدهر وتأتي مدينة مكة في المقدمة^(١).

وقد أشار ماركس إلى هذه الحقيقة عندما قال بأن تدهور التجارة في جنوب الجزيرة العربية أعطى دفعا في سبيل «الثورة المحمدية» كما لاحظ إنجلس أن عرب الشمال بدأت تتكون لديهم في هذه الفترة حركة وعي قومي تمثلت في اتحادهم لطرد الغازي الحبشي أبرهة الذي دفع جيوشه بعيداً إلى الشمال حتى حاصر مكة نفسها.

ومن الأكد أن تجار مكة المهرة قد استفادوا إلى حد بعيد من الصبغة القدسية لمدينتهم فغلوها في نفوس القبائل المجاورة وحولوها إلى مركز ديني لكامل القبائل العربية مستفيدين في ذلك أيما استفادة في تنمية تجارتهم، وبالتالي هي تعزيز نفوذهم السياسي بين تلك القبائل، حتى أن موسم الحج الذي كان هؤلاء التجار يسهرون على تأمينة وتأمين طرقه، كان سوقاً بالدرجة الأولى، كما كانت تعقد فيه إلى جانب الصفقات، التحالفات والمماهلات السياسية بتأثير فعال ووساطة نشطة من أعيان قريش.

ولم تقتصر هذه الحركة الاقتصادية على مكة بل شملت بدرجة أقل، مدناً وفري أخرى في الشمال الغربي للجزيرة العربية، ومع

(١) نفس المرجع ص 57.

ازدهار التحولة بدأ التعامل النقدي يتشر ويحتل مكانة متزايدة الأهمية في الحياة الاقتصادية للقبائل التي ظلت حتى ذلك التاريخ يعلب عليها الانتاج المعاشي والتعامل بالمقايضة، فالبضائع المعروضة في الأسواق الموسمية أو لدى الباعة المتحولين بدأت تستهوي الدس خاصة في المناطق الحضرية وحتى بين قبائل البدو الرحل، وهكذا بسط تسويق الفائض عن الحاجة من الانتاج الرراعي والرعوي لتحويله إلى بضائع استهلاكية وبذلك بدأت العلاقات القبلية القديمة تتعكث شيئاً فشيئاً ومرر انقسام القبيلة الواحدة أو العشيرة الواحدة إلى أغنياء وفقراء، وأصبح واضحاً التفاوت في توزيع الثروة، والمعلوم أن التملك الفردي للأنعام سبق التملك الفردي للأرض، فكان لكل فرد أنعامه الخاصة في حين بقيت المراعي مشاعاً للقبيلة ولكن المستفيدين منها في الحقيقة هم فئة «الأرستقراطية» الذين يملكون أكبر عدد من الجمال والأغنام وغيرها، ويستمدون أرستقراطيته من كرم النسب وحجم الثروة، أما الأغلبية فكانت لا تملك إلا أعداداً قليلة من الأنعام، ولذلك كان أفرادها كثيراً ما يتحولون إلى رعاة لدى المالكين الكبار، وكان عدد كبير من أفراد القبيلة لا يملكون شيئاً البتة، ومن هؤلاء بروت فئة الصعاليك الذين كانوا يخرجون على نظام القبيلة ويعيشون أفراداً وجماعات في الصحراء يترصدون بالقوافل ويغيرون على الأحياء، وكان سادة القبيلة يهدرون دماءهم ويعلمون أن القبيلة في حل منهم.

وذكر لنا تاريخ الأدب العربي سيرة الشاعر الصعلوك عروة ابن الورد الذي كان ينادي بالعودة إلى قيم القبيلة الأصلية القائمة على المشاعية والحرية.

وانه لبدو من مختلف القرائن، أن النظام القبلي قد بدأ بالتمكك في أواسط القرن السادس للميلاد. ودخل المجتمع القبلي عملية

تحول سيوية عميقة، حيث ظهرت بوادر الانقسام الطبقي، ولم يعد سيد العشيرة يستمد سلطته من شرف نسبه وأحكام العرف فقط، وربما أصبح لحجم الثروة ومجمل الأوضاع الاقتصادية دور محدد في ذلك.

ولا شك أن هذه التحولات الاجتماعية كانت أعمق في مكة بحكم تحولها إلى مركز للتجارة العربية والعالمية، إذ كانت تروحه قوافلها جنوباً لجلب البخور والحريز والعطور القادمة من الشرق الأقصى تتعبد بيعها عن طريق قوافل الشمال في العراق والشام، وهما الرحلتان اللتان سماهما القرآن برحلي الشتاء والصيف.

وكان لهذه الثروات المتجمعة بين أيدي كبار التجار أثر فعال في تحطيم الهياكل القبلية القديمة القائمة على نظام جماعي بدائي، وأحلت محلها قيم الفردية، وتعمق تفكيك تلك الأواصر القبلية بتطور نظام مصرفي يرتكز أساساً على الربا الذي كان العديد من الفقراء يفقدون بواسطته حريتهم بصفة مؤقتة أو نهائية لفائدة مقرضهم من التجار والمصرفيين، ولم تكن ثروة أعيان مكة تقتصر على التجارة فحسب، وإنما كانوا يملكون أيضاً المزارع والمواشي خارجها، في الطائف مثلاً.

وعبر هذه القوة الاقتصادية أقام أغنياء مكة لهم سلطة سياسية تعرف بحكومة «الملا» من قريش، التي كانت تفرض أحكامها على بقية أعضاء المجتمع المكي الذي يمكن أن نميز فيه آنذاك وبشكل ما أربع فئات اجتماعية، تنوزع كالتالي:

1 - فئة كبار التجار والملاكين العقاريين وأصحاب المواخير وبيوت اللهو وكانوا يتصرفون في ثروات هامة يستمدون منها نفوذاً سياسياً أكيداً، ومنهم كانت تشكل حكومة الملا التي كانت تستعين بحجار من «الشرطة» والعجند مكون من العبيد.

2 - فئة متوسطة من صغار التجار والمرارعين ومربي الأنعام، وهي فئة تاسعة للأولى وتحت رحمتها إذ كثيراً ما تحتاج إلى الاقتراس بالربا للمساهمة بقسط يسير في القوافل التي كان يجهزها كبار التجار، وقد جرى العرف أن يرهن المقرض زوجته أو أبنائه وخاصة سانه وقد يرهن نفسه لدى اللئس وبذلك يتحول هؤلاء هي الغالب إلى العبودية عند المحر عن تسديد القروض وفواتدها المرتفعة في الآجال المحددة، وبهذه الطريقة كان عدد العبيد من النساء والرجال يتصحم، وكان الرجال يستعملون في الخدمة المنزلية، أو في خدمة القوافل أو في رعاية الأنعام وأعمال الزراعة أو الحرب، بينما كانت النساء يشعلن في المواحير وبيوت الدعارة حتى يقع استخلاص الديون الواجبة على أسرهن وعندها يُؤجفن إلى أهاليهن.

3 - في ضواحي مكة بالوادي كانت تقيم مجموعات من البدو الفقراء والصعاليك الذين جذبتهم حركية المدينة الاقتصادية فجاءوا يعرضون طاقة عملهم، وكانوا يشغلون في شحن وتفريغ البضائع، والعناية بجمال القوافل ورعاية الأنعام، وتعيش هذه الفئة غالباً حالة من الفقر المدقع بالمقابلة مع الثروة الصارخة لدى سكان البطائح من أعيان مكة.

4 - العبيد وأغلبهم من الزوج والأحباش الذين كانوا يجلبون من بلدان إفريقيا، وقد كثر عندهم بشكل واضح وأصبحت تجارة العبيد في مكة من أكثر التجارات أرباحاً، وكان يتضاف إليهم الكثيرون والكثيرات من الذين فقدوا حريتهم من الأعراب وفقراء القبيلة بسبب عجزهم عن دفع ديونهم للمرابين.

ويقول عنهم «لامنس»: «إنهم ممالك لزعماء قريش وأغنيائهم يسلحونهم ويستخدمونهم حراساً لحماية القوافل، وشرطة لحراسة الكعبة حيث كانت لهم خزنة يضعون فيها أموالهم، وحراساً لبيوتهم

التي ظلت تتعرض لغضبة الجماهير الناقمة في المدينة (يقصد مكة) ولقمة الحجاج الفقراء»⁽¹⁾.

ولكن مجتمع مكة لم يكن مجتمعاً طبقياً بأتْم معنى الكلمة، لأن هذه العنات لم تكن تمثل طبقات حقيقية متميزة وذات وعي بوضعها الطبقي، وكل ما يمكن قوله إن هذا المجتمع كان بصدد التحول إلى مجتمع طبقي، وبالذات كان في مرحلة تمكك النمط القبلي وهي مرحلة انتقالية بين النظام القبلي والنظام الطبقي الاقطاعي، وبعبارة أخرى فإن الفرز الطبقي لم يكن قد بلغ مداه الذي يستدعي ثورة طبقية بالمعهوم الدقيق للعبارة. وفي الجملة فإن أهل مكة كانوا، على حد تعبير عبد الرحمن الشرقاوي في كتابه «محمد رسول الحرية»، إما نجاراً يستوردون ويصدرون ويبيعون لأهل الواحات والمدن المنتشرة في الجزيرة العربية، وأما سماسرة في المبادلات التجارية أو أصحاب مصارف يقرضون صغار التجار مقابل حصة من الأرباح وإما مرابين، وهؤلاء هم الذين يملكون الثروة والسلطة وإلى جوارهم كان يعيش عشرات الآلاف الآخرين أجراء في المزارع البعيدة أو عمالاً في القوافل والمصارف والمتاجر، أو بلا طعام»⁽²⁾.

في النظام القبلي كانت السلطة عند شيخ القبيلة، تقوم على شرف النسب والتقدم في السن، أما في النظام الجديد الذي بدأت تفرقه المعاملات التجارية النقدية في مكة فإن أغنياء التجار كَوَّنوا من بينهم مجلساً يتولى السلطة. ولا يقع الاهتمام كثيراً عند اختيار أعضائه بالسُّر ولا شرف النسب وإنما بحجم الثروة. ولذلك نجد أن عائلة هاشم التي كانت هي وقت ما مقدمة في قريش بسبب شرف نسها،

(1) بيلايف - العرب والإسلام والخلافة ص 141.

(2) عبد الرحمن الشرقاوي محمد رسول الحرية ص 18.

قد تراجعت، وحتى ممثلوها في مجلس الملاء لم يكونوا شيوخ أشرافها مثل أبي طالب وإنما كانوا أغنياء تجارها مثل العباس وهو أغنى أبناء عبد المطلب وأبو بكر الصديق كان يمثل عشيرته تيم في مجلس الملاء وهو لم يتجاوز الخامسة والعشرين من العمر لأنه أغنى تجارها.

وإذا استعملنا المصطلحات الخلدونية فإننا نقول إن عصبية بني أمية كانت أشد العصبيات القرشية وأقواها، وتستند هذه القوة إلى بروز العديد من التجار الأغنياء في صفوفها، وكان أبرهم على الإطلاق أبو سفيان بن حرب الذي كان يمسك بالسلطة الحقيقية في مكة، وقد اشتهر ساعد العصبية الأموية بما اختلفت من عصبيات لعشائر وقبائل أخرى أقامت معها الأحلاف والمعاهدات مستغلة في ذلك قوتها المالية والحنكة السياسية لرئيسها أبي سفيان. ويذهب «بيلاييف» إلى أنه عند ظهور الإسلام كانت امتيازات (بمثابة الوزارات) الحجابة (حفظ مفاتيح الكعبة) والرفادة (جمع الصدقات وتوزيعها بين فقراء الحجيج) والندوة (عقد مجلس الحكم) واللواء (القيادة العسكرية)، والسقاية لزعماء بني أمية الذين فرضوا سيطرتهم ونفوذهم، وهو رأي على ما فيه من المبالغة (لأن السقاية مثلاً كانت للعباس من هاشم) فإنه يصور مكانة بني أمية ويفسر قوتهم بعد الإسلام أيضاً.

وهكذا نرى أن السلطة القبلية القائمة على شخص شيخ القبيلة قد تراجعت وأفسحت المجال لنوع من حكم ديموقراطية التجار على عرار ما عرفته جمهورية السقية وقرطاج وهو ما ذهب إليه «لامنس»، فالسلطة في مكة كانت تتكون آنذاك من عشرة رجال يمثلون القبائل المختلفة في الظاهر، ولكنهم في الواقع وكما يؤكد أحمد عس صالحي في كتابه «اليمين واليسار في الإسلام» يمثلون القوة المالية التجارية للمجتمع المكي التي كان يسيطر عليها بنو أمية. وقد أدى

هذا الوصع إلى اتحاد مجموعة من العشائر في حلف لمقاومة هذه السيطرة الأموية وهو ما عرف «بحلف الفصول» ويتكون من سي هاشم وأسد وزهرة وتيم ويبدو أن هذا الحلف قد مدّ الدعوة الإسلامية في بدايتها بالعديد من الانتصارات، وكان النبي يقول عنه «لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفاً ما أحب أن لي به حمر النعم ولو أدعى به في الإسلام لأجبت».

وتثبت مختلف القرائن والأحداث أن سلطة بني أمية في هذه الفترة كانت بصدد التحول إلى ملك في شخص أبي سفيان، حيث عملت التجارة والربا في مكة على تفكيك أواصر الحياة القبلية ونظامها، كما حدث ذلك في أهم المدن التجارية بحوض البحر الأبيض المتوسط مثل أثينا والبندقية قبل أن يظهر نظام الطبقات، وذلك أن النظام القبلي القائم اقتصادياً على الملكية الجماعية والانتاج المعاشي والمقايضة في أحسن الحالات، لا يمكنه الانسجام مع اقتصاد السوق القائم على العملة.

والحقيقة أن هذا التحول الذي شمل العلاقات الاقتصادية الاجتماعية للعرب في شمال الجزيرة بدأ يفرص عليهم نوعاً من الوعي القومي والاتحاد في ظل دولة واحدة يمكنها أن تنظم دور الوساطة الذي كانت تقوم به القبائل العربية بين القوتين المتصارعتين: الفرس والروم، والاستفادة إلى أمد حد من الأوضاع العالمية في ظل هذا الصراع الذي أضعب القوتين معاً.

ولذلك بدأت تظهر هنا وهناك وخاصة بين القبائل القوية اقتصادياً وعسكرياً نزعة إلى تكوين ملك عربي.

ولما قدم مسيلمة على النبي في وفد بني حنيفة ليماوضه على الإسلام، اشترط عليه أن يقتسم معه السلطة، ولكن السي رفض،

وكان مسيلمة وقومه من سكان اليمامة يرون أنَّ الذين الحديد سيعطي قريشاً السيادة المطلقة على كامل الجزيرة العربية وهو ما لا يمكن أن تقبله قبائل اليمامة التي لا تقل قوة اقتصادية ورخاء عن قريش، وكان مسيلمة قبل ذلك قد كتب إلى النبي رسالة يقول فيها: «من مسيلمة رسول الله إلى محمد رسول الله. أما بعد فلاني أشركت في الأمر معك، وإن لنا نصف الأمر ولقريش نصفه... وليس قريشاً قوم يعدلون...»⁽¹⁾.

وتقوم حروب «الردة» دليلاً قاطعاً على عدم تسليم أهم القبائل العربية، بالسيادة لقريش... إن من المعلوم أن هذه القبائل في جملتها لم ترتد عن الإسلام وإنما رفضت دفع الزكاة إلى أبي بكر باعتبار أنهم كانوا يدفعونها للنبي الذي يعتبر بحكم نبوته فوق الصراعات القبلية، ولا يقبلون دفعها إلى غيره لأن ذلك يعني قبولهم بسيادة قريش السياسية عليهم... وقد استندت في ذلك وفود القبائل التي جاءت تتفاوض مع أبي بكر إلى الآية القرآنية التي يخاطب فيها الله النبي قائلاً:

﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلَّى عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ...﴾ وكانوا يقولون بناء على ذلك «لسنا ندفع زكائنا إلا إلى من صلاته سكن لنا»⁽²⁾ لذلك أقرت هذه الوفود بالصلاة وامتنعت عن أداء الزكاة، مما أثار الخلاف بين المسلمين حول جواز محاربتهم أو تحريمها... لأن النصوص الدينية لا تتضمن الحرب من أجل الزكاة ما دام الإنسان قد أعلن إسلامه بالإيمان بأن «لا إله إلا الله وإن محمداً رسول الله».

(1) محمد حسن بريش - الردة في المجتمع الإسلامي الأول - ص 63.

(2) نفس المرجع.

ومهما يكن من أمر فإن حروب الردة ليست في جوهرها حروباً
دبية بمقدار ما كانت حروباً اقتصادية - سياسية، بين قريش وبقية
كبريات القبائل المزاخرة لها.

غير أن فريشاً كانت تستفيد من عنصريين أصناميين يجعلان من
الصعب على بقية القبائل مزاحمتها؟ وهما موقع مكة التجاري وثراؤها
من جهة، ومكانتها الدينية من جهة ثانية، بحيث أصبح بين أيدي
تجار قريش سلاح القوة الاقتصادية وسلاح الإيديولوجيا الدينية.
ولذلك لا بد أن نقدم هنا لمحة عن الحياة الدينية للعرب في الفترة
التي مهدت لظهور الإسلام.

الحركة الحنيفية: أو الإرهاصات الأولى لثورة الإسلام

قال إنجنس: «إن سكان المدن (العربية عند ظهور الإسلام) كانوا يعيشون وضعاً ديباً على حد كبير من التدهور، إذ كانوا يجمعون عبادة للطبيعة هجينة مع يهودية ومسيحية متدهورتين كذلك»، وما يسميه بعبادة الطبيعة، الوثنية التي كانت الديانة الأساسية المنتشرة بين القبائل العربية، وقد أكد المؤرخون أن هذه الديانة بلغت درجة عابية من التطور في اليمن إذ «كانت المعابد العديدة والثروة تدبرها طبقة من رجال الدين تحظى بتأثير اجتماعي هام»⁽¹⁾.

أما في الشمال فإن الديانة الوثنية كانت أقرب إلى البدائية ولكن من الأكيد أنها شهدت من التطور ما شهدته الحياة الاجتماعية والاقتصادية، ويلاحظ طه حسين في كتابه «في الأدب الجاهلي» أن ما ينضمه القرآن من ردود على الوثنيين، يؤكد أن الفضاء الديني التي كانوا يثيرونها في وحه النبي تبين بوضوح رفعة المستوى الذي بلعته الحياة الدينية في مكة، ولعل من العوامل المؤثرة في هذا الاتجاه الاحتكاك المباشر بالديانتين التوحيديتين اليهودية والمسيحية، إذ سمحت العقلية الليبرالية التجارية في مكة بتواحد

(1) مكسيم رودنسون - نفس المرجع ص 43.

حاليات هامة ونشطة من اليهود والمسيحيين، وكانت قبائل عربية عديدة تعشق المسيحية بخاصة. ولا شك أن هذا الاحتكاك كان له تأثيره على الحياة الدينية والثقافية للعرب الوثنيين، زيادة على أن الشرك لم يعد أيديولوجياً يعبر عن البنية الاجتماعية الجديدة، ولا عن انعطاف «القومية» العربية الساعية إلى إقامة سلطة موحدة حول عقيدة موحدة. وهو ما تفسره كثرة التحالفات بين القبائل العربية في تلك الفترة.

ولم يكن تمسك تجار قريش بالشرك، إلا للدور الهام الذي كانت تقوم به عبادة الأصنام في تنشيط تجارتهم، ولما كانت تضيفه على معاملاتهم مع البدو من صبغة قدسية، عرفوا كيف يستفيدون منها لبسط نفوذهم السياسي وتعزيز مكانتهم في قومهم، ولذلك كانوا يعملون للحفاظ على الوثنية في ارتباطها بمدنيتهم مكة كأكبر سوق تجارية، ولكن بالرغم من ذلك يمكن التأكيد مع «بيلاييف» بأن الشرك كان آنذاك يعيش آخر عهده في الجزيرة العربية، بسبب ما طرأ على التنظيم القبلي الجماهي البدائي من علاقات طبقية جديدة أدت إلى دحول المجتمع في عملية تحولية ستقوده من الشرك إلى التوحيد.

وإذا كان العرب قد رفضوا التوخذ حول إحدى الديانتين التوحيديتين المنتشرتين آنذاك في الجزيرة، فلأنهما ديانان أجنبيتان ومرتبطان بقوى أخرى (خاصة بيزنطة بالسبب إلى المسيحية) كانت تحاول إخضاعهم لسلطانها السياسية، وهو ما يتنافى مع بقطة الوعي «الفومي» العربي، وإذا كتب لديانة أن توحدتهم فلا بد أن تكون ديانة عربية نابعة من تاريخ العرب وواقعهم، وهو ما حدث فعلاً بظهور الإسلام كإحياء لدين إبراهيم الخليل «جد العرب ونابي مدنتهم المقدسة مكة».

بل إن روح التوحيد قد تسربت إلى ديانة الشرك نفسها فكانت لكعبة تسمى «بيت الله» وستحافظ على نفس الاسم بعد الإسلام. و(الله) هو اسم إله الآلهة عند قريش وكان يجسد - حسب مكسيم رودسوف - عالم الألوهية في أعلى تعابيرها، وهو حالي الكون، وتتم عبودته بواسطة آلهة أخرى، مجد من بينها في الحجار ثلاثة آلهة مؤنثة هي اللات والعزى ومناة، التي يعتبرها العرب بنات لله.

كما كان لكل قبيلة إلهها المحلي الذي يعتبر في الحقيقة ممثلاً لسلطة الله هي الكعبة وواسطة بينه وبين القبيلة، ولذلك كانوا يحجون مرة في كل سنة إلى مكة ليقدموا قرايبهم مباشرة إلى (الله). ولعل من أهم الأدلة على ذلك انتشار اسم «عبد الله» في الجزيرة العربية.

ونعز قريش بنسبها إلى النبي إبراهيم الموحّد، كما تعز بأن كعبتهما أما أقامها هذا النبي. ولعل هذه الروح التوحيدية هي وثنية مكة هي التي سهت إلى جاب عقليتهم التجارية الليبرالية تعابيتهم مع اليهود والمسيحيين. وسرى أن ما قام به الإسلام في هذا الباب يتلخص في إلغاء الآلهة للواسطة والاكْتفاء بالوْهية (الله) فقط كإله واحد أحد لا شريك له، مع إلغاء الصبغة التجسدية الوثنية لهذا الإله وإعلانه إلهاً مطلقاً مجرداً لا يمكن حصره بالتجسيد والتمثيل.

وفي خضم هذه التحولات السريعة والعميقة التي حطمت البنى الاجتماعية القديمة ودفعت إلى المقدمة نمشة من الأعنياء الذين أصبحوا يشترون من النية طاقة عملهم أو يحولونهم إلى عبيد أو يرتبون تجارتهم الصغيرة، بدأت تدب في المجتمع حركة تملل واحتجاج يدفعها الحنين إلى القيم القلية الأصلية، ورمص القيم المتدهورة البدلية، وقد تجسدت هذه الحركة في مظهرها لغوي في انصعلكة التي أشرنا إليها آنفاً، ولكن مع اتساع الموارق الاجتماعية، وتعمق الشرح الذي أصاب البنى الاقتصادية، والقيمية، وبرور قوى

اجتماعية أخرى من صالحها التغيير، تعمقت حركة الاحصح واسرخص هذه واتخذت صبغة إيديولوجية، وكما أكد ماركس وبحلس، فإن الشكل الوحيد للتعبير الإيديولوجي انداك وحلال القرون اللاحقة من العصر الوسيط هو الدين، فقد اتحدت هذه الحركة لنفسها طابعاً دينياً يعرف (بالحنيفية) ويمكن القول بأن هذه الحركة الاجتماعية الدينية تعتبر الارهاصات الأولى للإسلام.

ومرة أخرى يعود إلى كارل ماركس لتوضيح هذه الظاهرة المتمثلة في اونداء الثورات المباشرة بالمستقبل أفعة من الماضي، يقول ماركس: «إن تقاليد جميع الأجيال القابرة تصعب بوزن كبير على عقول الأحياء، وحتى عندما يبدو أنها منهكة في حركة تحول تشملهم وتشمل الأشياء من حولهم، وحتى عندما يبدو أنهم يصدد خلق شيء جديد تماماً، بل وبالتحديد في هذه الفترات من النازم الثوري، يتذكرون بحشوع أرواح الماضي ويستعيرون منهم أسماءهم وشعاراتهم وأزياءهم حتى يبرزوا على الركح الجديد للتاريخ بهذا التنكر المحترم، وبهذه اللهجة المستعارة، وهكذا استعار لوثر قناع القديس بول، واستعارت الثورة الفرنسية قناع الجمهورية الرومانية... إلخ»^(١).

وبنفس الطريقة عاد «الحنيفيون» إلى الماضي السحيق، إلى ديانة إبراهيم الخليل يستمدون منها شعاراتهم للتعبير عن رفضهم للقيم الاجتماعية والأخلاقية السائدة في عصرهم، وهي حين كانوا يناضلون من أجل مجتمع جديد، كانوا يرددون الدعوة إلى ضرورة العودة إلى دين إبراهيم الخليل، وقد جعلت الحنيفية من صمن أولوياتها الإيديولوجية محاربة الشرك، وعتحت هذه الحرب بالهجوم العيف

(١) ماركس - ١٨ برومير لتايلون - المنشورات الاجتماعية ١٩٦٨ ص ١٥ و١٦

على الأصنام والدعوة إلى عبادة إله واحد هو «الرحمان» الذي سيكون فيما بعد أحد أسماء الله الحسنى في الإسلام.

وقد ظهرت هذه الحركة أولاً في اليمامة ثم انتشرت في الشام العربي للجزيرة حيث الاحتكاك كان قوياً باليهودية والمسيحية، واعتنقها في مكة عدد من أبرز وجوهها الذين يمكن أن سميهم حسب مصطلحاتنا اليوم، بالمتقنين، ونذكر من بينهم ورقة بن نوفل ابن عم حديجة زوجة الرسول الذي اعتنق المسيحية فيما بعد، وتعاطف مع النبي أثناء الدعوة، وأمية بن الصلت الذي كان يهين عدناً ألهة فريش، وزيد بن عمرو، وهو ابن عم عمر بن الخطاب وهو أعنف الجماعة وأشدهم حماساً للدعوة، وكان النبي شديد الإعجاب بشخصيته وكان قد التقى به في إحدى رحلاته وهو صبي يشتغل في القفازة مع عمه أبي طالب. وسيذكر عنه بأعجاب امتناعه عن الأكل من ذبيحة قدمت قرباناً للأصنام. ونجد كذلك عثمان بن الحويرث الذي سافر إلى بيزنطة واعتنق المسيحية وعاد يقترح على فريش أن يكونوا دولة متحالفة مع الدولة البيزنطية ويكون هو ملكها، فطرده ولم يسمعوا له، أما في اليمامة فكان مسيلمة من أبرز وجوه الحنيفية، وقد أعلن نبوته في نفس الوقت الذي ظهرت فيه الدعوة المحمدية، وسمى نفسه «رحمان اليمامة»، كما برز في الحركة الحنيفية باليمن، الأسود العنسي الملقب برحمان اليمن، وقد اشتدت شوكته هناك وحارب الفرس وانتصر عليهم، فرأى فيه النبي خطراً على مركزية الدعوة في الحجاز فدبر اغتياله، ويبدو أن أدب الغماري كان أيضاً حنيفياً. ولكن الحنيفة ليست حركة دينية أخلاقية فحسب، وإنما كانت أيضاً في جوهرها حركة اجتماعية، إذ كان بعض روادها ينادون بالقضاء على الاستغلال والظلم ويطالبون بإلغاء البرا ومقاومة المراسم المشعشعة، وإنهاء وأد البنات. ومرر في هذا الشأن خاصة ريد

بن عمرو الذي كان عنيفاً في مهاجمة تجار قريش وأصنامهم ومن يرنكبونه باسمها من استغلال وقهر للمعقرء والمستضعفين، ولذلك أدرك هؤلاء التحارب، الحظر الذي يتهدد مصالحهم لو كتب لمثل هذه الدعوات أن تنتشر بين هؤلاء المستضعفين، زيادة على ما تمثله من خطر على الدور المركزي لمكة بما يمثلته من مصالح، فقاوموها بكل وحشية ونعموا يريد بن عمرو من مكة، ومن المهم أن نذكر مشاركة عمه الخطاب وابن عمه عمر في طرده، وهما كما نعلم من أثرياء التجار، فأحد يصرب في الأرض يبشر بمبادئه حتى قتله لظاع الطرق فاستبشر أعنياء مكة، وبكاه وأسف عليه فقراؤها، ومن بينهم محمد نفسه، الذي كان يقول عنه بعد الدعوة: «كان يريد بن عمرو أمة وحده».

ولكن رغم هذه المقاومة العنيفة فقد كان للحنيفية صدى في مكة حيث بلغت التناقضات الاجتماعية والسياسية حداً لم تبدغه في أي قبيلة عربية أخرى.

وعقيدة الحنفاء شديدة الشبه بما جاء في السور الأولى من القرآن الكريم (...) ففيها تركيز «على أن العالم قد أشرف على نهايته، وأن يوم الحساب قريب، وأن هناك حياة خالدة بعد الموت، كما تحتل فيها فكرة التوحيد مكاناً ظاهراً»⁽¹⁾.

ويمكن أن نشير هنا أيضاً إلى تكرار لمطة «حييف» و «حنفاء» بصفة إيجابية في «القرآن الكريم» مثل قوله: «وَمَا أَرْسَدًا إِلَّا يَحْبُدُوا اللَّهَ يُخْلِصِينَ لَهُ أَلْيَمَ حَقْلَةً وَيُؤْمِنُونَ بِالصَّلَاةِ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ».. (البقرة) ولعل الصيغة الأخلاقية الروحية الحنيفية التي كانت

(1) بيلابيف - نفس المصدر المرجع ص 142.

تطعمى على السور القرآنية الأولى هي التي تفسر ضعف انتشار الدعوة الإسلامية في مكة آنذاك، حتى بين المستضعفين، وهي التي تفسر أيضاً اعتناقها من طرف بعض التجار الكبار، الذين تجاوزوا معها على هذا المستوى الأخلاقي الروحي، مثل أبي بكر الصديق الذي كانت، ريادة على ذلك، تربطه بالنبي صلاقة عريقة وحميمة.

الإسلام ثورة من؟

إن الظروف الاجتماعية في الربع الأخير من القرن السادس للميلاد كانت حبلَى بثورة تحريرية كبرى، فلم يكن للفقراء ما يحميهم، لا القانون ولا العرف السائد ولا التقاليد التي أسستها حكومة التجار والمرابين، وحتى أصنام الكعبة، لم يكن هؤلاء الفقراء من بين ما تهتم بهم⁽¹⁾ ولكن الحنية لم تستطع أن تستقطب غضبهم وتعلمهم وتحوّلهم إلى ثورة، وقد يعود ذلك إلى طابعها السخوي الفردي وقد يعود أيضاً إلى إغراقها في ذم الدنيا والدعوة إلى الآخرة وهي نزعة لا تجد حماساً في مجتمع تجاري تعتمد بالواقعية البراغماتية. ولكن عدم نجاح الحنية لا يعني أن كل الظروف التاريخية كانت مهيأة آنذاك لثورة اجتماعية وعقائدية، فكان الإسلام استجابة موضوعية لتلك الضرورة التاريخية.

وقد أدخل لأول مرة في تاريخ العرب عنصراً آخر فعلاً في صبح التاريخ وهو عنصر الفقراء والمستضعفين الذين دخلوا المعركة بكل ثقلهم العددي وبكل ثقل رؤسهم وأهمية دورهم الانتاجي كموة عمل قليلة التكاثيف، وبذلك ساهموا في تسليد ضربة عميقة إلى منطق البنية القبلية التي كانت تمر بعملية تمكك عميق، ووضعوا حاجراً ولو إلى حين، أمام مطامح التجار في السلطة عن طريق بني أمية، لأن الأمور

(1) عبد الرحمن الشرقاوي - نفس المرجع ص 23.

في ظل الثورة لم تعد تسير وفق عصبية المال والقبيلة، وإنما تسير وفق عصبية حديثة، هي عصبية الثورة المتجسدة في جماعة المؤمنين التي تضم أعداداً كبيرة من هؤلاء المستضعفين، وهو ما انعكس عدة آيات مكية من القرآن قبل الهجرة، وهي تعبر فعلاً عن شعارات الثورة فكانت تهاجم أثرياء التجار بكل عنف وتوعدهم بالحجيم ونس المصير: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ ۚ الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ ۚ يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ ۚ ۝٢ كَلَّا لَيُبَدِّلَنَ فِي نَافِثَةٍ ۝١ وَمَا أَدْرَاكَ مَا نَافِثَةُ ۝٥﴾ الخ، ﴿تَبَّتْ يُدَا أَيْ لَهْمٍ وَتَبَّ ۝١ مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ ۝٢ سَجَلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهْمٍ ۝٢﴾ الخ، وتدعو إلى تحرير العبيد وتمنع الربا وتوعد المطففين في الكيل وأكلي أموال اليتامى، والظالمين والاستغلاليين، وفي المقابل تبشر هذه الآيات المستضعفين وهم جمهور الثورة بأن الله سيورثهم الأرض: ﴿وَأُورِثُهُ أَنْ تَمُوتَ عَلَىٰ الْأَرْضِ ۚ أَنْتُمْ فِي الْأَرْضِ وَتَحْسَبُهُمْ أُمَّةً وَنَحْنُ أَكْثَرُهُمْ ۚ أَلَا تَرَوْنَ أَنَّ الشُّرَكَاءَ الشَّرِيقِيِّ، من «العبيد والأجراء، والصعاليك والبغاب والجواري، والضعيفات، والذين طحتهم الأوضاع الاجتماعية القائمة، والمثقفين وبعض التجار الأغنياء»^(١). وأول شهيدة في الإسلام، قتلها نجار قريش هي، سمية أم عمار بن ياسر وقد كانت من ضحايا بيوت الدعارة قبل أن نسلم وتتزوج برجل مثلها لأنها رأت في الدعوة الجديدة طريقاً لخلاصها، وسيقتل ابنها عمار من طرف جنود قنطي أمه من بني أمية في حرب معاوية ضد علي بن أبي طالب، تلك الحرب التي أعادت بني أمية إلى السلطة باسم الدين الحديدي نفسه الذي طالما حاربوه، لأنه كان في شكله الثوري تهديداً لمطامعهم في

(١) عبد الرحمن الشرقاوي - نفس المرجع ص 94.

تدث السلطة ذاتها، ولا ننس أن محمداً نفسه، وهو قائد هذه الثورة وروحها، ينتمي إلى الجناح الفقير من بني هاشم، هذا الجناح الذي سلبت منه السلطة، وأزيع من المكانة الأولى بين عشائر مكة أمام دفع التجار الصاعدين من بني أمية، وقد عاش النبي يتيماً فقيراً واضطّر رعم شرف عائلته إلى بيع جهله، فاشتغل وهو صبي برعاية الأنعام، كما اشتغل برعاية الحمال في القوافل المسافرة إلى الشام، قبل أن يشتغل في التجارة لحساب حديجة بنت حويلد التي ستصبح فيما بعد زوجته وأول امرأة مسلمة، وعندما تتأمل قائمة المؤمنين في العهد الأول وقائمة المعادين، نجد بصورة عامة أن أغلبية من ساند الدعوة من الفقراء والمعدمين والعبيد والفئة الوسطى ومن هؤلاء من ضحى بحياته (وقصص التنكيل والتعذيب التي كان يتحملها هؤلاء من أسيادهم قصد ردهم عن الإسلام معروفة)، بينما يقف أغلب التجار والأغنياء في صف المقاومين لها بكل عناد، وفي حضم هذه المواجهة يتأكد لدينا إلى أي حد استفاد الإسلام من تفكك العلاقات القبلية القديمة، إذ نجد في صف النبي أناساً من مختلف القبائل والعشائر، كما وقف ضده كل الأغنياء من عشيرته، ولعل أشد التجار عليه كان عمه أبو لهب، كما أن عمه العباس لم يسلم إلا بعد فتح مكة، وشارك في محاربته في غزوة بدر حيث وقع أسيراً ثم أطلق سراحه.

يقول أحمد عباس صالح: «إن أكثر الذين وقفوا من الدعوة الإسلامية موقفاً عدائياً إلى أقصى درجة من العداء، هم الأغنياء سواء من أمية أو من هاشم أو من غيرها من القبائل، وقد ضمتهم تحالف قوي أساسه المصلحة الاقتصادية وحدها ضد الدين الجديد الذي كان يهدد مصالحهم»⁽¹⁾.

(1) أحمد عباس صالح الدين واليه في الإسلام ص 41.

ولم يكن ما يخيف هؤلاء التجار الكبار والمرابين في لدعوة بالدرجة الأولى طابعها التوحيدي، لأن التوحيد كما رأينا لم يكن عربياً عنهم، ولم يمنحوا من اعتنق من العرب المسيحية أو لليهودية، ولم يحاربوا حالات اليهود في يثرب وخيبر وغيرها ولا لنصرى في سجران، مثلما حاربوا بعد ذلك المسلمين في المدينة، ولم يكن م يخيفهم فيها أيضاً بعدها العقائدي إجمالاً، لأن الإسلام في الحقيقة لم يأت بدعة في هذا الشأن وإنما أعاد روح م جاء في الديانتين السماويتين السابقتين، وأما من حيث الطقوس الدينية فإنه حافظ في الأساس على طقوس العرب الدينية بعد تطهيرها من الوثنية والتوجه بها إلى الله المطلق بدل الأصنام. إن ما يخيف هؤلاء لتجار هو بالدرجة الأولى بعدها الاجتماعي، وهو ما يتضح من خلال تلك المساومات التي كانوا يدخلون فيها مع محمد حتى يدع لهم عبيدهم فلا يحثهم على العصيان، ولا يهدد مكانتهم بين لقبائل. إلا أن هذا المد الثوري لم يتواصل، ويمكن القول بأن م اعتبره المعدمون والمستضعفون ثورتهم، قد وقعت مصادته من الداخل، وكان لدخول عدد كبير من التجار ذوي النفوذ إلى الإسلام، واحتلالهم مكانة هامة في مستوى أخذ القرار إلى جانب النبي، دور فعال في ترجيح موازين القوى ضد طموحات هؤلاء المستضعفين.

فبعد تمركز الدعوة في المدينة (يثرب) وتحولها إلى دولة حقيقية واعدة بالتوسع والقوة، واتصاح فشل المقاومة، أخذ العديد من تجار قريش يغيرون مواقفهم التكتيكية، ويميلون لإسلامهم، ويسدون من الحماسة في نصرته الإسلام مثل ما أبدوا في محاربه. وقد حافظوا في الإسلام على نفس المكانة الاجتماعية التي كانت لهم في لجاهلية، وحسب أولئك التجار الذين أسلموا قبيل الهجرة، كانوا كثير م

يتعاطفون مع نظرائهم من مشركي مكة. وظلوا يحملون الشيء الكثير من اسماءاتهم الطبقية السابقة. وقصة الجدل الذي دار بين عبد الرحمن بن عوف أحد كبار تجار قريش المسلمين، وبلال العبد، الذي اشتراه أبو بكر وأعتقه، دليل على ذلك، ففي غزوة بدر نواجه بلال مع سيده السابق الذي أذاقه أنواع العذاب، وهم به يريد قتله ولكن عبد الرحمن بن عوف أحاره وأراد حمايته منه، لأنه أحد أساء طبقته، وهو ما لم يفت بلال، فأعلنه علانياً في وجهه وأصر على تنفيذ ما عزم عليه.

وكذا بعض كبار التجار قد تسبها منذ البداية إلى ما يمكن أن يتحبه لهم الدين الجديد من سلطة على سائر العرب، من ذلك مثلاً أن عتبة بن ربيعة الذي تكفل بالتفاوض مع محمد لأقناعه بالترجع عن دعوته مقابل شروط يراها، عاد إلى مجلس الملأ يدعوهم أن يتركوا محمداً وشأنه، فإن قتله الأعراب فقد استراحوا منه دون أن يتحملوا في ذلك غرمًا، وإن انتصر على العرب فإن سلطانه سيكون سلطانهم ومجده سيكون مجدهم وسيكونون به أغنى الناس.

والحقيقة أن النبي نفسه كان منذ البداية يعبر أهمية خاصة لجلب أغنياء مكة إلى الدعوة لتعزيزها، وتروي كتب السيرة موصحة سبب نزول سورة «عبس»، أن النبي كان منشغلاً بإقناع الوليد بن المغيرة بالإسلام، وهو أحد أغنياء مكة، فجاءه رجل أحصى من الفقراء يسأله أمراً في الدين فأعرض عنه وقطع في وجهه، ويبدو أن هذا الموقف قد ووجه بالنقد فجاءت سورة «عبس» تلوم النبي على ما بدر منه من اهتمام بأحد الأغنياء المشركين والإعراض عن فقير من المسلمين.

وهنا لا بد أن نوضح أمراً هاماً حول المحتوى الطبقي للإسلام، فقد ذهب بعض الباحثين أنه يمثل ثورة التجار الذين يريدون مد سلطانهم على كامل الجزيرة العربية، ويرى آخرون أنه ثورة

المستضعفين، والحقيقة في رأينا أن الإسلام كأى دين لا يمكن أن يكون دين طبقة بذاتها، ولكنه أيضاً، وكأى دين، اعتمد كثيراً على الفئات المستضعفة في بدايته دون أن يكون دينها وحدها، وإنما هو باعتباره إيديولوجيا دينية أولاً، وبحكم اتعدام تبلور عملية القرار الطبقي - كما وضعها - ثانياً، كان يمثل معادلة (Compromis) بين مصالح شرائح اجتماعية واسعة؟ وبمصطلح حديث، كان تعبيراً سياسياً لكتلة تاريخية جديدة واسعة تشمل المستضعفين، والمعدمين، وصغار الملاك والفئة الوسطى من التجار في مواجهة كبار التجار الاستغلاليين والمرابين الجشعين، وهيمنة الطعنة المالية لبني أمية، لذلك فإن الإسلام لم يعادِ التجار بل بالعكس أحلهم مكانة هامة، وما عداه هو، لأخلاقية التجار الكبار وجشعهم وإقامة ثروتهم على الاستغلال، وهو ما سهل لهذه الفئة من التجار احتواء الدين الجديد، وتوظيفه فيما بعد لخدمة مصالحها. ومن الراجح أن صلح «الحديبية» مع مشركي مكة مثل مسرحاً حاسماً في هذا الاتجاه، فقد اتفق النبي مع ممثل قريش على شروط اعتبرها أصحابه آنذاك غير مقبولة، وأعلنوا رفضهم لها، ولكنه أقرها، وكتب نص الصلح بنفسه بعد أن رفض علي وعمر كتابته. وإثر هذا الصلح تشير بعض المصادر إلى لقاء سري بين النبي وأبي سميان اتفقا خلاله، وبواسطة شبيطة من العباس، على نقاط أهمها:

- 1 - أن يسهل أبو سميان للمسلمين دخول مكة، وكان النبي حريصاً على عدم دخولها بالعنف.
- 2 - أن يعامل من فيها من السكان على قدم المساواة مع قدماء المسلمين...
- 3 - أن تحافظ مكة على مركزها الديني.

4 - أن يحافظ أبو سفيان وعشيرته على مكانتهم الاجتماعية السابقة.

ونؤكد لهذا العهد تروج النبي من ابنة أبي سفيان وكانت من المسلمين الأوائل المهاجرين إلى الحبشة. ويذكر أبو حيان التوحيدي في «الامتناع والمؤانسة»، أنه دفع لها أغلى مهر دفع في الإسلام حتى ذلك الوقت.

وعلى مستوى النص القرآني نلاحظ أن السور اللاحقة ستخفف كثيراً من حدة لهجتها، ويقل التنديد فيها بالتجار والأثرياء، كما تقل العناية بالمستضعفين، والمال نفسه بعد أن وقع تطهيره بالزكاة أصبح كسباً حلالاً، وباحتصار فإن الشعارات الثورية احتمت أو كادت وأفسحت المجال للتشريع الذي سينظم المجتمع في إطار الدولة الجديدة.

لقد كان الإسلام محاولة للتعبير عن مصالح فئات عديدة ومتناقضة أحياناً، ولذلك رأيت فيه كل فئة تعبيرها الخاص وحاولت استعماله في ذلك الاتجاه، وفي هذا السياق كان حماس المستضعفين للدعوة حتى بدت وكأنها تعبيرهم الطبقي، ولكن لا الحجم الطبقي لهؤلاء المستضعفين ولا درجة الوعي ولا الظروف التاريخية كانت مؤهلة للدفع بفئة المستضعفين إلى قيادة هذه الحركة، بل في خضم صراع موازين القوى وجدت نموذجا يتراجع، ومطامحها تحجم، أمام قوة التجار الذين كان وضعهم الطبقي أكثر وضوحاً وتنظيماً، وكانت مصالحهم تسيطر في نفس وجهة التطور التاريخي للمجتمع العربي، الذي بدأ مع ازدهار التجارة ورواج التعامل النقدي عوص المقايضة. وبذلك نفهم ما لاحظته هادي العلوي من «أن الموقف الاجتماعي لدعوة واحه منذ فتح مكة، على الأقل، تغيرات جذرية تمثلت في التنازلات التي حصلت عليها الارستقراطية القرشية لقاء اربداها عن

الشرك وقبولها بالإسلام»⁽¹⁾ وقد تمثلت تلك التنازلات في الالفء على الحجر الأسود «كأثر مباشر من آثار الشرك» وتحويله إلى طقس إسلامي، حتى أن عمر بن الخطاب وقف أمامه وقال مقولته الشهيرة: «والله لو لم أر رسول الله يقبلك ما قبلتك» كما حافظ الدين الجديد لمكة وأهلها، على نفس المركز الذي كانت تحتله في الجاهلية، وكزس طقوس الحج الوثنية القديمة معد ربطها بعقيدة التوحيد.

وكان إعلان النبي يوم فتح مكة: «من دخل بيت أبي سفيان فهو آمن» اعترافاً قاطعاً لرعيص قريش بالمكانة في ظل السلطة الجديدة، إضافة إلى ذلك عفوه عن زوجته هند التي فتحت صدر حمزة عم النبي في عزوة أحد وأكلت كبده، وينضاف إلى هذا وذاك ما كان يغدقه النبي على هؤلاء الذين لم يسلموا من قريش إلا بعد الهزيمة، وهو ما أثار ضده الانتصار من سكان المدينة في عزوة حنين التي فرق غنائها بين أعيان قريش، دون الأنصار، ويروي ابن هشام أن هؤلاء اتهموه بالتحيز لقومه فأجابهم: «أوجدتم يا معشر الأنصار في أنفسكم لعدة من الدنيا تألفت بها قوماً ليسلموا ووكلتكم إلى إسلامكم»⁽²⁾.

وتوضح أحداث هذه الفترة من تاريخ الإسلام أن المد الشوري لتحركة قد أوقف ولم يتمكن من الوصول إلى غايته بتعطيم الهياكل الاجتماعية والإيديولوجية المكية القديمة فحافظت القوى الاقتصادية والسياسية السابقة على قوتها. وسرعان ما احتوت الدين الجديد من الداخل ووظفته في حماية مصالحها، وبسط سلطانها بعد أن كانت الثورة تهدد كيانها أصلاً، وعاد بسو أمية من جديد وبكل ثقلهم

(1) هادي العلوي - في السياسة الإسلامية ص 16.

(2) نفس المرجع ص 21.

الاقتصادي والسياسي ليلعبوا الأدوار الأولى بأقنعة إسلامية، أحسوا استخدامها سراحة وحنكة. ولم يكن عملهم هذا عفويًا وإنما كان محططًا نوعي ودهاء، وقد تغلطن أبو حيان التوحيدي^(١) إلى هذه الحقيقة في معرض تحليله لكيفية وصول بني أمية إلى السلطة باسم الإسلام (الدولة الأموية) وهم الذين كانوا أشد أعدائه فقال:

«لا خلاف بين الرواة وأصحاب التاريخ أنَّ النبي ﷺ توفي وعتاب من أسيد على مكة، وخالد بن سعيد على صنعاء، وأبو سفيان بن حرب على نجران، وأبان بن سعيد بن العاص على البحرين وسعيد بن القشيب الأزدي حليف بني أمية على جرش ونحوها، والمهاجر من أبي أمية المنخرومي على كندة والصدف، وعمرو بن العاص على عمان، وعثمان بن أبي العاص على الطائف، فإذا كان النبي ﷺ أسس هذا الأساس، وأظهر أمرهم لجميع الناس، كيف لا يقوى ظنهم، ولا ينسبط رجاؤهم، ولا يمتد في الولاية أملهم؟».

فإذا اعتبرنا ما ذكره هادي العلوي عن كتب السيرة من أن عدد الولاية عند موت النبي كان ستة عشر والياً، فإن نصيب بني أمية وحدهم يكون خمسين بالمائة.

ولم يكن زعيم الأمويين أبو سفيان غافلاً عن ذلك، إذ ذكر التوحيدي في نفس المصدر أن أبا سفيان شهود وقد وقف على قبر حمزة بن عبد المطلب، وهو يقول: «رحمك الله يا أبا عمارة، لقد قاتلنا على أمر صار إلينا».

فلن يكون من الصدف بعد ذلك أن يستبعد المستضعفون من الصحابة والمسلمين الأوائل وفيهم من بشره النبي بالجنة، من السلطة

(١) أبو حيان التوحيدي الاماع والمؤامسة الليلة العشرود.

التي تعاقب عليها قبل أن تؤول إلى عائلة أبي سفيان بالثلاث ثلاثة من كبار تحار مكة القدامى وهم: أبو بكر وعمر وعثمان.. ولم يسمح للممثلي المستضعفين والعبيد القدامى حتى بالمشاركة في مجلس الشورى مثل ملال، وعمار بن ياسر، وأبي ذر الغفاري وسلمان الفارسي وصهيب الرومي وعبد الله بن مسعود، بل إن بعضهم كما سرى، ألحق به عثمان فنون الإهانة والتنكيل (أبو ذر، عبد الله بن مسعود)، في حين قتل عمار بن ياسر أثناء قتاله إلى جانب علي ضد معاوية بن أبي سفيان، ويجب أن نلاحظ أن ما عادت به العروات والفتوح من مقام هامة (كان نصيب منها يوزع على المسلمين)، قد أشاع نوعاً من الرخاء النسبي بالمقارنة مع الوضعية السابقة، والكثيرون من أولئك المستضعفين قبل الدعوة أصبحوا من كبار المالكين، مما ساعد فئة التجار الأغنياء في تركيز نفوذهم دون مقاومة قوية.

ولكن الجاح الثوري المكوّن أساساً من قدماء المستضعفين ومن انضم إليهم فيما بعد، لم يستسلم رغم صعوبة المهمة فتجمع خلف علي بن أبي طالب، وفجر ثورة شعبية هي أولى الثورات في الإسلام وأعماقها تأثيراً حتى اليوم، وقد قتل فيها الخليفة عثمان بسيف الثوار الذين تجمعوا من مختلف الأمصار، واتهموه بالحياد عن روح الإسلام والتفريط في جميع مكاسب الدولة الإسلامية لأسرته من بني أمية، والحقيقة أن مقتل ثلاثة على أربعة من الخلفاء الراشدين، يبين حدة الصراع بين الفئات الاجتماعية والسياسة في الإسلام، ولذلك سنحاول تتبع هذا الصراع من خلال بعض الثورات التي شهدتها القرون الأربعة الأولى.

معركة الخلافة أو الصراع الاجتماعي من أجل السلطة

في القرآن مصطلحات سياسية عديدة، (الملوك، الأئمة، أولي الأمر) كما يتضمن العديد من السور إشارات إلى دول مرضية... وجاءت عبارة خليفة مثلاً في الآية: ﴿يَذَارُؤُا إِنَّا جَعَلْنَكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَأَعِمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ ولعكس تلك الإشارات والمصطلحات لم تخرج من حيز التعميم والاطلاق... ولم تكون تصوراً واضحاً ومتكاملاً للسلطة السياسية... ولذلك لا يمكن لأحد أن يزعم بأن القرآن تصمى نظرية سياسية في مفهوم الدولة والخلافة كما يذهب إلى ذلك بعض الأصوليين.

بل إن عبارة «دولة» ومادة «دَوْل»⁽¹⁾ عموماً لم ترد في القرآن إلا في معنى التداول والانتقال من شخص إلى آخر أو من حال إلى حال كما في الآية ﴿وَلِلَّهِ الْأَيْتَامُ تَدَاوُلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ وحسب السحت الوارد في دائرة المعارف الإسلامية فإن استعمالها الاصطلاحي بمفهوم السلطة السياسية هو استعمال لاحق، ولم يصبح متواتراً بهذه الصفة إلا في عهد الدولة العباسية، ويشكك ذلك البحث في ما ذكره الملادري في كتابه «أنساب الأشراف» من أن قائداً أمويّاً خاطب اس

(1) انظر دائرة المعارف الإسلامية الطبعة الفرنسية الجديدة - مادة دونه

الحليفة عثمان بن عفان بقوله: «نحن نحارب من أجل دولتكم وأنت نحوبها».

وكانت العبارة المستعملة في بداية عهد الخلافة هي عبارة «الأمر» فحاء في كلام عمر يوم السقيفة متحدثاً عن منازعة الأنصار لفريش في الخلافة «فلما رأنتهم يريدون أن يحتزلوا من أصلنا ويعصوا الأمر...»⁽¹⁾ وقال أبو بكر في نفس الموضوع:

«وان العرب لا تعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من فريش» وفي حديث علي لأبي بكر عند مبايعته بعد ستة أشهر من توليه الخلافة «ولكننا كنا نرى أن لنا في هذا الأمر حقاً فاستدندتم به علينا». ولعل هذا المصطلح غير المدقق للدلالة على السلطة السياسية هو ترديد أكثر تخصيصاً لما ورد في القرآن شديد التعميم في مثل قوله: ﴿وَأَقْرَبُهُمْ شُورَىٰ يَتَّبِعُهُمْ﴾ و﴿وَتَأْوَدُهُمْ فِي الْأَنَامِ﴾ حيث كلمة الأمر عامة المعنى غير مخصوصة بالأمور السياسية.

والأحاديث النبوية مثل:

«من نزع يداً من طاعة لم تكن له حجة يوم القيامة».

(مسند أحمد بن حنبل)

«اسمعوا وأطيعوا وإن ولي عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة».

«لا تسبوا الولاة فإنهم إن أحسوا كان لهم الأجر وعليكم الشكر وإن أساءوا فعليهم الوزر وعليكم الصبر، وإنما هم بقمة ينتقم الله بهم ممن يشاء فلا تستقبلوا نقمة الله بالحمية والغضب واستقبلوها بالاستكانة والتضرع...».

(رواه أبو يوسف في كتاب الخراج من الحسن البصري)

(1) تاريخ الطبري ج 2 ص 446.

أما كيفية توليه السلطة فتتم عن طريق اختيار أهل الشورى... ولا نعي الشورى هنا الانتخاب العام من طرف كافة المسلمين وإنما تقتصر على عدد محدود من ذوي الكفاءة ويشترط الفقهاء واستكلامهم من البصرة، أن يكون عددهم خمسة لأن بيعة أبي بكر تمت بحمسة، ومجلس الشورى الذي كونه عمر لاختيار حليفته، ضم ستة أفراد تعقد الخلافة لأحدهم برضا الخمسة الباقين...

أما فقهاء الكوفة فينزلون بهذا العدد إلى ثلاثة، فتعقد الخلافة لأحدهم برضا الاثنين الآخرين، قياساً على عقد الزواج بولي وشاهدين. وأما المعتزلة فتري أن نصب الإمام واجب عقلاً لا شريعاً. إلا أن السلطة في الخلافة السنية تاريخياً ومنذ معاوية بن أبي سفيان أصبحت وراثية، ولم يطبق مبدأ الشورى حتى في أشكاله الضيقة.

وما يعرف اليوم من نظريات سياسية إسلامية إنما هي حصيلة جهود المفكرين السياسيين المسلمين في العهود اللاحقة وهي بالدرجة الأولى نتاج الصراعات السياسية، التي اندلعت بشكل حاسم منذ مقتل الخليفة عثمان. وقد دارت كلها حول مسألة واحدة محورية، هي منصب الخليفة أو الإمام: لمن يكون؟ وكيف يتولاه صاحبه؟ وقد انقسموا في ذلك إلى أربعة تيارات كبرى هي⁽¹⁾

1 - جماعة السنة: ويرون كما وضعه الماوردي أن الإمامة واجبة شرعاً. وفي ذلك يقول الإمام أحمد بن حنبل: «الفتنة إذا لم يكن إمام يقوم بأمر الناس» ويرى ابن تيمية أن «ولاية أمر الناس لمن أعظم واجبات الدين بل لا قيام للدين إلا بها».

(1) انظر لـ الماوردي - الأحكام السلطانية وكذلك ابن حزم الفصل في الملل وألحل - وابن خلدون: المقدمة - ورشدي عليان: الإسلام والحلقة - ودثرة المعارف الإسلامية مادة «خليفة».

ويشترط أهل السنة أن يكون الإمام (الخليفة) من فريش ويحمل
أعلاه طاعته أمراً واجباً على الرعية حتى ولو جاز، مستشهدين في
ذلك ببعض الآيات القرآنية المؤكدة على وجوب الطاعة مثل ﴿يَا أَيُّهَا
الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَكُلُوا مِمَّا كَرِهْتُمْ فَلَمَّا تَرَغَمْتُمْ فِي شُؤْنِهِ
فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ
تَأْوِيلًا﴾. (الآية 59 من سورة النساء).

2 - الشيعة. اعتنوا أن الإمامة هي أصل الدين وهي واجبة على
الله عقلاً... وهم على اختلافاتهم ومذاهبهم العديدة متفقون على أن
الإمامة لا دخل فيها للرعية لأن الله قد اختار الإمام مسبقاً وهو علي
وذريته من بعده، ولذلك يرفضون الشورى مهما كانت ضيقة ولا
يعترفون إلا بالوراثة لعلي وذريته من الرسول.

وفي ذلك يقول ابن خلدون:

«ومذهبهم جميعاً متفقون عليه، إن الإمامة ليست من المصالح
العامة التي تفوض إلى نظر الأمة ويتعين القائم بها بتعيينهم، بل هي
ركن الدين وقاعدة الإسلام، ولا يجوز لنبي إغفاله ولا تفويضه إلى
الأمة، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم ليكون معصوماً من الكبائر
والصغائر، وأن علياً رضي الله عنه هو الذي عينه صلوات الله وسلامه
عليه، بنصوص ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم»⁽¹⁾.

3 - الخوارج: ينفرد الخوارج بالقول بضرورة انتخاب الإمام من
بين عامة المسلمين لا شرط في ذلك إلا العلم بالكتاب والسنة، ولا
فصل لعربي على أعجمي، ولا لقبيلة على أخرى ولا لأسرة على

(1) ابن خلدون - المقدمة ص 176.

أخرى ويحيرون الخلافة حتى للعبيد، وهم لا يعتبرون الإمامة واجبة شرعاً... وإما هي عندهم من مقتضيات الاجتماع البشري، ولذلك فهم يجيرون عزل الامام وحتى قتله إذا ظلم واستبد.

4 - ذهب «النجذات» من الخوارج، نسبة إلى زعيمهم نجدة ابن عمير، إلى أن الإمامة ليست واجبة أصلاً، وبإمكان الناس تنظيم أنفسهم بأنفسهم ومراعاة الحق فيما بينهم...

وذهب هذا المذهب أيضاً من المعتزلة أبو بكر الأصم الذي اعتبر أنه لا حاجة للناس بإمام ولا يجب أصلاً مع الأمن فإذا اندلعت العثر وانتشر الخوف يحور تنصيب إمام حتى يعود الأمن فتبطل إمامته. ولكن هذا الرأي الأخير لم يلاق صدى كبيراً لدى مختلف العرق والأحزاب السياسية الإسلامية، وقد قال ابن حزم: «وهؤلاء ما نرى بقي منهم أحد».

إن اختلاف هذه المذاهب وتناقضها حول مسألة الحكم، لأكبر دليل على أن الإسلام في أصوله (القرآن والسنة) لا يتضمن نظرية سياسية بأنتم معنى الكلمة، وهو ما يظهر بوضوح في قول القوسجي، كما ورد في «شرح التجريد»:

«اختلفوا في أن نصب الإمام بعد انقراض زمن النبوة هل يجب أم لا؟ وعلى تقدير وجوبه، على الله أم علينا؟ عقلاً أم سمعاً؟ فذهب أهل السنة إلى أنه واجب علينا سمعاً. وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلاً. وذهبت الإمامية إلى أنه واجب على الله عقلاً. وذهبت الخوارج إلى أنه غير واجب مطلقاً... إلخ».

ولعل الأحاديث الكثيرة المنسوبة إلى النبي حول السلطة السياسية وضع أعلاها في خضم هذا الصراع السياسي، بين مختلف هذه الأحزاب والحل، ومن تلك الأحاديث:

«سنحرق صون على الإمارة ثم تكون حسرة وبداية يوم لقيامة
سمعت المرضعة وبشت الفاطمة...».

- «نعم الشيء الإمارة لمن أخذها بحقها وحلها».

- «إن لله حراماً فحراسه في السماء الملائكة، وحراسه في
الأرض الذين يأخذون الديوان».

(ذكرت هذه المجموعة من الأحاديث في عيون الأخبار لابن
فنيبة).

- «سيليكم بعدي ولاية فيليكم البر بيزه ويليكم الفاجر بفجوره
فسمعوا لهم وأطيعوا في كل ما وافق الحق فإن أحسوا فلكم ولهم
وإن أسأوا فلكم وعليهم».

(ذكر في الأحكام السلطانية للماوردي)

- «من كنت مولا فعلي مولا».

(ذكره الذهبي)

- «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن أطاع الإمام فقد أطاعني، ومن
عصاني فقد عصا الله ومن عصى الإمام فقد عصاني».

(ذكر في مستند أحمد بن حنبل)

- «أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر».

(ذكره الترمذي)

وغير هذا من الأحاديث كثير، وكما نلاحظ فإنها تغلب عليها روح
العصور للاحقة سواء في ألفاظها ومصطلحاتها أو في محتواها،
وداضح في هذه الأحاديث، بما يظهر فيها من تناقض روح الجدل
والصراع حول السلطة الذي احتدم بداية من مقتل عثمان كما ذكرنا
أعلاه.

فالحصن القرآني إذن لا يتضمن تصوراً للدولة والسلطة السياسية، ولم يكن للعرب سابق ملك يرثون منه بعض هياكلهم.. وربما نشأت الدولة الإسلامية واثبتت هياكلها بصفة تدريجية تجريبية بحسب الظروف التي كانت تواجه جماعة المسلمين وقائدها محمد.. ولم تكن رعاة هذا الآخر محل جدل لتتطور بشأن القيادة السياسية أدبيات قرنية، كما هو الشأن بخصوص العديد من المسائل الأخرى التي أثارت الجدل بين المسلمين والمشرقيين، أو فيما بين المسلمين أنفسهم. ولذلك كانت السور التشريعية تهتم أساساً بتنظيم العلاقات بين المسلمين من تجارة، وراث، وزواج وطلاق (انظر في ذلك خاصة سورة النساء المدنية)، وهي قضايا ناشئة عن الحياة اليومية، وكان الناس يحتكمون إلى الرسول فيما ينشأ من خلاف بينهم.

وبهذه الصورة نشأت لدى الجماعة المسلمة بعد استقرارها في المدينة ثلاث مؤسسات أساسية في بناء كل دولة:

1 - الجيش: ولم يكن في البداية جيشاً بآتم معنى الكلمة، وإنما مجموعة من المقاتلين المتطوعين بالمناسبة، من بين جموع المؤمنين. وكان يقودهم الرسول نفسه. ولكن شيئاً فشيئاً مع انتشار الدعوة بدأت مجموعة المقاتلين تتعزز عدداً وعدة.. وقد أفرزت المعارك العديدة التي انتصر هذا الجيش في معظمها، مجموعة من العناصر القيادية، ولعبت الغنائم الهامة التي كان يستولي عليها المقاتلون، دوراً أساسياً في تطوير مجموعة المقاتلين المؤمنين إلى جيش منظم مدرب ومسبح يعد آلاف المحاربين «المحترفين».. وكان عددهم يوم فتح مكة عشرة آلاف رجل.

2 - القضاء: إن كثرة المشاكل الناتجة عن التجمع الجديد للمسلمين في المدينة، وإلقاء الأعراف الجاهلية والعلمية القديمة، جعل الحاسب القضائي والتشريعي يتطور بسرعة ودقة في الإسلام،

وتحتل النصوص التشريعية مساحة هامة من الآيات القرآنية المدنية.. وكان الرسول نفسه يقوم مقام القاضي للفصل فيما يجد من مراعات وهو الدور الذي خصه به القرآن في الآية (65) من سورة النساء:

﴿فَلَا وَرَيْكَ لَا يُوْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجْعِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا..﴾

وكانت النصوص القرآنية تأتي لتسن قانوناً معيناً إثر كل مسألة تطرح على النبي.. ويطلب بإبداء حكم فيها.

فلم تأت هذه السور التشريعية بما تنصت منه من أحكام إلا لنبت في قضايا طرفية واجهت الأفراد أو الجماعة أو قائدها، ومن ذلك تكونت مجلة قانونية حقيقية تشمل الأحوال الشخصية، والجنايات، والإرث، والمعاملات التجارية..

3 - المالية: إن المصادر المالية للدولة الإسلامية في عهد الرسول كما صبطها عوص بدوي هي كتيب نشره باسم «الميزانية الأولى في الإسلام»، هي: الزكاة، الغنائم وحزيرة أهل الكتاب، ولم تتعزز هذه الموارد بالأعشار (ضرائب على التجارة) والخراج إلا بداية من عهد عمر.

لم يبدأ التفكير في المسألة المالية بشكل منظم إلا بعد الهجرة إذ طرح النجم الجديد للمسلمين بعيداً عن تجاراتهم وممتلكاتهم، مشاكل مالية هامة، كما أن الحاجيات الجماعية قد اردادت مما حتم على الرسول البحث عن موارد مالية دائمة. خاصة وأن نظام التأخي الذي دعا اليه في بداية الهجرة لم يكن كافياً.. وكان الحل الأول هو الزكاة التي لم تكن من قبل فريضة.. وإنما كانت صدقة اختيارية يدفعها القادر عليها، فأصبحت بعد ذلك ركناً أساسياً من أركان الدين، وعالماً ما تذكر في القرآن مقترمة بالصلاة.. واعبرت بطهيراً

للمسلم الذي أسرف القرآن في المرحلة المبكرة في ذمه ودم أصحبه
والمكائيل عليه، وبذلك تصبح الزكاة إعادة اعتبار إلى المال، فلا
يحل مال لمسلم إلا بعد تطهيره بالزكاة.

أما العنائم فهي العمود الفقري لمالية الدولة المحمدية.. وهي
متأنية مما كان يعنمه المسلمون في الغزوات من أموال ومحاصيل
وأثاث، وثياب، وذهب وفضة وأسرى، وذلك بداية من غزوة بدر
التي عادت على المسلمين بغنائم هامة نقّست من صفاتهم العالية.

ولم يكن تقسيم هذه الغنائم في البداية يخضع لقانون معين، وإنما
كانت تورع بين المقاتلين بمن فيهم الرسول.. ولكن مع تعدد الغزوات
وانساع رقعة الدولة وكثرة مداخيل العنائم وظهور مهام ملقاة على
عاتق الدولة ويتطلب القيام بها أن يكون الرسول متصرفاً في رصيد
دائم من المال.. كل ذلك أدى إلى تقنين عملية اقتسام هذه الغنائم
وذلك بحسم الخمس «الله والرسول» وتوزيع الأربعة أحماس الباقية
بين المقاتلين من جند وقادة وولاء، وحتى من لم يشارك لأمر
يهم مصلحة الجماعة.. وقد جاءت الآية: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ
فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَلِالسَّكِينِ وَآلِ بْنِ السَّبِيلِ﴾،
جاءت هذه الآية لتضبط وجوه إنفاق هذا الخمس وهي: توفير
حاجيات الرسول وذوي قرماه ومساعدة اليتامى والمساكين وعابري
السيب.

وقد جاءت غزوات النبي ضد بعض القرى اليهودية، وما فرضه
على أهلها من جزية ليعزز من مداخيل الميزانية، التي مكنت الرسول
كفأته دولة جديدة من موارد مالية ضرورية وناجحة.

كل هذه المؤسسات كانت بيد النبي الذي كان يجمع في
شخصه قيادة الروحية والقيادة السياسية للدولة الجديدة.. ولكنه كان

يسعين في ممارسته لهذه السلطات بمجموعة من المستشارين والقادة العسكريين.. وقد برز من بين هؤلاء المستشارين خاصة، عمر وأبو بكر وعليّ وغيرهم من الصحابة وأعيان قريش والمدينة. إلا أن عمر بن الخطاب كان أبرهم على الإطلاق، حتى أن العديد من الآيات القرآنية كانت تأتي تصديقاً لرأيه في المسائل التي تختلف فيها الآراء.

وإذ كان المسلمون لا ينازعون النبي قيادته لهم، فإن كل قراراته لم تكن تطبق بلا حذال، بل كثيراً ما كان أصحابه يعارضونه معارضة شديدة.. حدث ذلك في صلح الحديبية كما حدث في عزوة نبوك.. وعند توزيع عائم عزوة حنين، ولذلك تعددت الآيات القرآنية الداعية إلى ضرورة طاعة الرسول.

وقد أحصينا في هذا المعنى 17 آية هي: الإيمان 32 و132 من سورة آل عمران - الآيات 59 و64 و65 و79 من سورة النساء - الآية 92 من سورة المائدة - الآية 1 و20 و46 من الأنفال - الآية 90 من طه - الآيات 54 و56 من سورة النور - الآية 33 من سورة محمد - الآية 13 من سورة المجادلة والإيمان 12 و16 من سورة التغابن.

ونذكر من هذه الآيات مثلاً:

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنَّهُ وَتَوَلَّوْا كَسَبْتُمْ

- ﴿رَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا يُطَاعَ إِلَّا ذِي الْقُرْبَىٰ

- ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ ۚ إِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ

وسوف يستغل فقهاء السنة فيما بعد هذه الآيات ليجعلوا من طاعة الرعية لسلطان أمراً واجباً شرعاً، رغم أنها جاءت نتيجة ملاسات خاصة وظروف خاصة واجهها النبي، ولم يكن المقصود بها الطاعة

المطلقة للحكام. وهذا دليل آخر على سهولة توظيف الدين بحسب مصالح من يوظفه.

ويذكر الواحد في أسباب النزول، أن الآية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا أَهْلَ الْبَيْتِ﴾، نزلت إثر خلاف حري بين خالد بن الوليد وعمار بن ياسر، إذ كان عمار في غزوة يقودها خالد بن الوليد فأحار رجلاً من الطرف المقابل دون إذن خالد فعناط هذا الأخير واحتصما ثم احتكما إلى النبي فأقر ما فعله عمار ولكن نهاه عن تجاوز فأنده في المستقبل، وجاءت الآية لترقي بهذا الحكم إلى مستوى النص القانوني.

ولعله بسبب هذه المعارضات القوية أحياناً، وبسبب تباين وجهات النظر بين الكتل المختلفة في الإسلام، كان النبي يعتمد كثيراً على الشورى، حتى لا يتهم بالانفراد بالقرار وحتى يضمن لقراراته صفة الاجماع.. ولعل اعتماده على الشورى يندرج كذلك في التقاليد المكية، كمواصلة للشورى في مجلس حكومة الملائ من فريش قبل الإسلام.. ومهما تكن الأسباب فإن محمداً كان يعطي أهمية خاصة للشورى حتى قال عنه حفيده الحسن: «كان النبي يستشير حتى المرأة، فتشير عليه بالشيء فيأخذ به».

وإذا كانت أحاديثه عن الشورى ستتحذ فيما بعد إلى جانب الآيات المذكورة آنفاً، بمثابة النص الدستوري لكيفية انتقال الخلافة، فإنه شخصياً لم يكن يطرح المسألة بذلك الشكل السياسي الدستوري ولم يهتم في حياته بكيفية الحكم بعده.. ولعله فكر في الأمر... ولكن الثابت أنه لم يترك في ذلك أي رأي، بل مات ولم يوص بالحكم لغيره.. وتذهب الشيعة، عن حق أو عن خطأ إلى أنه كان ينوي أن يوصي لعلي، عندما طلب دواة وقرطاساً وهو على فراش الموت، قائلاً بأنه سيكتب للمسلمين أمراً لن يضلوا بعده أبداً. فمنعه عمر من

ذلك حاملاً رغبته تلك على هذيان الحمى، وهي حادثة يجمع على وقوعها الرواة والمؤرخون من سنة وشيعة ولكنهم يختلفون في تأويلها.

ورغم انعدام تقاليد الدولة لدى العرب قبل الإسلام فإن المسلمين في عهد الرسول لم يكونوا خاليي البال تماماً من أي تصور للدولة. إذ كانوا يتابعون عن كثب ما يجري في دولة الروم وخاصة في دولة الفرس المجاورة، وقد بعث النبي إلى ملكيهما بالرسول بدعوهما إلى الإسلام.. ويروى أنه «سأل عن الفرس من استخلفوا بعد موت كسرى، فقبل له: ابنته، فأجاب: «لن يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة».

ولكن المسلمين كانوا يستنكفون من «الملكية» كشكل من أشكال الحكم الديني، ارتبط في أذهانهم بالجبروت والطغيان والاغراق في مذات الدنيا ونعمها.. ويذكر ابن خلدون أن معاوية استقبل الحليفة عمر عند قدومه إلى الشام في أبيهة الملك وزيه من العديد والعدة، فاستكر عليه عمر ذلك قائلاً: «كسروية يا معاوية؟!»⁽¹⁾.

ويضيف ابن خلدون «وهكذا كان شأن الصحابة في رفض الملك وأحواله، ونسيان عوائده حذراً من التباسها بالباطل فلما استحضر (حضرتة الوفاة) رسول الله ﷺ استخلف أما مكر على الصلاة، إذ هي أهم أمور الدين وارتصاه الناس، وهي حمل الكافة على أحكام الشريعة، ولم يجر للملك ذكر لما أنه مظنة للباطل ونحلة يومئذ لأهل الكفر وأعداء الدين».

لكل هذه الأسباب طرحت مسألة الحكم بحدّة على المسلمين في

(1) ابن خلدون نفس المرجع ص 181.

اليوم ذاته الذي مات فيه الرسول. فالنبي لم يوص لأحد من بعده، ولا يوحد في القرآن نص يمكن اعتماده ولا في تقاليد العرب ما يمكن الاستيحاء منه... وصورة الملك عندهم مذمومة. ثم إن النبي كان يجمع في شخصه القيادة الدينية بصفته نبياً، والقيادة السياسية بصفته زعيم الجماعة ورئيس الدولة.. فمادام تكون صلاحيات من يحمله وهو ليس نبي مرسل، وما هي حدود سلطته على غيره من المؤمنين؟.

ولا شت أن أطرافاً عديدة بدأت تفكر في المسألة حتى قبل موت النبي وخاصة في مرضه الأخير.. وتنقسم هذه الأطراف انقساماً أولياً، إلى مهاجرين وأنصار.. وينقسم الأنصار أنفسهم إلى أوس وخزرج، ولكن الصراع الأهم يجري بين القرشيين ويمكن تمييز ثلاث كتل مختلفة المصالح والأهداف:

1 - كتلة أبي بكر وعمر - وهي الكتلة التي سماها أحمد عباس صالح بكتلة الوسط، وهي في الحقيقة تتكون أساساً من صفار التجار السابقين ومتوسطيهم وبعض كبار التجار الذين كانوا قبل الإسلام منازئين لسلطة بني أمية، وكان إسلامهم مبكراً. وهي الكتلة التي لعبت دوراً هاماً إلى جانب النبي منذ استقرار الجماعة في المدينة، ويمكن القول بأنها تمثل نوعاً من الوفاق (Compromis) بين مختلف الأطراف المكية المتصارعة.

2 - كتلة علي بن أبي طالب وعمار بن ياسر وسلمان الفارسي وأبي ذر الغفاري، وهي تمثل سياسياً جماعة المستضعفين والعقراء والعبيد، وكان ميراث القوى قد انقلب ضلها كما وضحت سابقاً خاصة بعد فتح مكة إثر اتفاق سلمي بين النبي وأبي سفيان.

3 - كتلة أبي سفيان وتتكون أساساً من كبار التجار الرافضين

للاسلام والدين لم يعتنقوه إلا بعد هزيمتهم النهائية عسكرياً وأعنيهم من جماعة «الطلقاء» الذين عفا عنهم الرسول يوم الفتح. وهؤلاء كان ميراث القوى يميل لفائقتهم، ولكن المرحلة مبكرة ليطمحوا في تسلط السلطة مباشرة باسم الدين، الذي كانوا يحاربونه بحقد وكره حتى وقت قريب.. ولذلك حاولت هذه الكتلة أن تدفع إلى السلطة شخصاً منها ولكنه في نفس الوقت أكثر مصداقية لدى عامة المسلمين بسبب قرابته من الرسول وهو العباس.. وقد انصل به أبو سفيان ودعاه إلى الترشح للخلافة صامناً له مبايعة بني أمية بكل ما لهم من وزن اقتصادي وسياسي، عبر العديد من زعمائهم الذين يحتلون مراكز هامة في جهاز الدولة، وخاصة في سلك الولاة⁽¹⁾.

كل هذه الكتل كانت تدبر أمرها والنبي على فراش الموت، لثرت عنه السلطة، ولكن المبادرة السريعة والحاسمة كانت من كتلة الوسط. فبما كان أهل البيت بمن فيهم علي بن أبي طالب أهم المرشحين لخلافته، منشغلين بوفاته ودفنه، كان عمر وأبو بكر وجماعة من الأنصار، يحتصمون في سقيفة بني ساعدة عن سيحكم المسلمين بعد الرسول، إذ كان الأنصار يرشحون لهذا المنصب أحد زعمائهم وهو سعد بن عباد. بينما يصر أبو بكر وعمر على أولوية قریش بالحكم لقرابتهما من الرسول، بعد أن احتاطا في نفس الوقت لإبعاد أفراد عائلته عن الخلافة. وأمام اصرارهما تراجع الأنصار فافترحو اقسام السلطة:

«مننا أمير ومنكم أمير» وهو إقرار لنوع من الحكم الجماعي الذي تطور في المدن التجارية الحرة قبيل الإسلام، ولكن أما بكر أجابهم.

(1) انظر خطابات معاوية في بني هاشم كما أورده ابن قتيبة في عبود لأخبار من 5 و6.

«ما الأمراء ومنكم الوزراء...» وأمام رفضهم المزيد من التنازل عمد عمر إلى استعمال العنف والتهديد معتمداً في ذلك على ما يعلمه بين الأنصار من اختلاف... وهكذا خرج الصحابة الخمسة المجتمعون في سقيفة بني ساعدة دون علم أحد، بالاتفاق على إسناد قيادة المسلمين إلى أبي بكر، الذي سيطلق عليه مواطنوه فيما بعد وبصورة عفوية اسم خليفة رسول الله تمييزاً له عن الملكية المستهجنة شرعاً، وستختصر هذه العبارة في مصطلحين «الخليفة» و«الخلافة» لتكون نمطاً جديداً في الحكم يمثل مرحلة انتقالية بين ديمقراطية النخبة من التجار في مكة قبل الإسلام، وبين الملك بداية من عهد معاوية بن أبي سفيان...

وقد وضع هؤلاء الصحابة الخمسة في نفس الوقت، وبصفة عفوية، قاعدة دستورية لكيفية انتقال الحكم وهي «الشورى»، كما كرسوا الدور النشط للفئات الوسطية اجتماعياً وايدولوجياً وهي فئات إصلاحية النزعة ولها دورها الهام في قيام الدين الجديد.

وسيكون اجتماع السقيفة المصدر الذي سيستمد منه الفقهاء أحكامهم التشريعية النظرية بشأن الخلافة، لأن الشورى لم تطبق في الواقع، وبشكل واسع إلا في خلافة عثمان، بينما أوصى أبو بكر لعمر، ووصل علي إلى الخلافة بقوة ثورة مسلحة ضد الخليفة السابق.

ومن الواضح أن مؤتمر السقيفة قد خطا خطوة هامة نحو إبعاد الممثلين السياسيين لعنة المستضعفين من السلطة، مكرساً بذلك عملية رجحان ميراث القوى ضدهم، وهي عملية طويلة بدأت كما رأيت منذ فتح مكة على الخصوص، وتعمزت فيما بعد باستعادة كسار التجار من المشاركين القدماء مكانتهم الاجتماعية والسياسية في ظل الدولة الإسلامية، وتحول أعداد غفيرة من جموع الفقراء والمستضعفين إلى

حدود يشركون في فتوحات تعود عليهم بالفضائل الثرية.. وهكذا لاحظ نهمش ممثلي فئة المستضعفين والفقراء في خلافتي أبي بكر وعمر، فلم يتول علي بن أبي طالب أي مسؤولية ولم يقدر أي عروة ولم يزل رفاهه عمار بن ياسر وسلمان الفارسي وأبو ذر العفاري حطاً أوفر، وإذا كان عمر قد ولى لعدة سلمان الفارسي على الكوفة فإنه سرعان ما عرله ولم يولّه أي مسؤولية بعد ذلك...

وحين معارضة علي الحاشمة لخلافة أبي بكر لم تجد قوة اجتماعية تدعمها. فاضطر بعد ستة أشهر من المقاطعة، إلى التسليم بالأمر الواقع.

وهذه الحقيقة مهمتها جيداً كتلة كبار التجار برعاية بني أمية، وقدرتها حق قدرها، فلم تبد اعتراضاً جدياً على خلافة أبي بكر ولا عمر، ولعلها اعتبرت حكم الوسط خطوة ضرورية، قبل أن تتمكن من ترجمة وزنها الحقيقي على الساحة السياسية بالاستحواذ على السلطة. وهذا يمكن أن نلاحظ أن كتلة كبار التجار والملاكين المتجمعين حول عصبية بني أمية قد تولت السلطة خلال حكم أبي بكر وعمر عن طريق وساطة طبقة أخرى هي الطبقة الوسطى.. لأنها لم تستكمل بعد الظروف الموضوعية للاستبداد بالسلطة كطبقة بذاتها.. ولأن قدرة الفئات الأخرى على الصراع ما تزال هامة حتى وإن لم تكن كافية لانتكاك السلطة.

وعندما نستعمل عبارة طبقة ما فإننا لا نعي أن الفرز الطبقي قد اكتمل، ولا أن الاعتبارات القبلية قد زالت تماماً من الصراع السياسي.. وسرى أنها كانت حاضرة فعلاً خاصة أثناء خلافة عثمان وإثر مقتله.. ولكن الاعتبارات المصلحية الطبقيّة أخذ دورها يتعاضد وبدأت تحتل المكانة الأولى في هذا الصراع. ونظراً لهذه الوسطية التي ميرب حكم أبي بكر وعمر فقد وجدت سياستها تجاوباً لدى

عموم المسلمين... حتى بدت وكأنها حصيلة وفاق تاريخي Compromis Historique بين مختلف الفئات الاجتماعية الإسلامية... وفي هذا الإطار تدخل الإصلاحات الهامة التي قام بها عمر في المرحلة الأخيرة من حكمه على الخصوص... ومن تلك الإصلاحات الاجتماعية - السياسية قراره بفرض نوع من الإقامة الجبرية على أصحاب الرسول الذين تفرقوا في الآفاق المفتوحة يستغلون صعتهم الدمية للثراء الفاحش وتكوين مراكز قوة... وكذلك قراره بالتراجع عن سياسة الانقطاع التي كان يتهجها أبو بكر... والتي حولت للعديد من الصحابة والأعيان، الحصول على سبيل الانقطاع، على مساحات شاسعة من الأرض يستعملونها لمصلحتهم الخاصة... كما رفع عمر شعار «من أين لك هذا؟» للحد من جشع العمال والجباة وسرقتهم للأموال العامة، وينسب إليه أنه قال في أواخر حياته: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت لأحدث من الأغنياء فضول أموالهم فرددتها على الفقراء».

كل هذه التشريعات التي سنّها عمر تعكس نزعة نحو التحول الراديكالي لدى هذا الأخير... ولذلك كانت تحظى بمساندة علي بن أبي طالب وجماعته من الصحابة «الثوريين»... ولكنها في نفس الوقت كانت تلاقى بالمعارضة الشديدة من طرف المستفيدين من سياسة الانقطاع.

وقد ذهب أحمد عاس صالح إلى أن مقتل عمر الغامض جاء نتيجة مؤامرة من «اليمن الإسلامي» لإحباط ذلك التحول الذي شرع فيه عمر والذي قرّبه من «حزب اليسار» ومواء كان مقتل عمر نتيجة مؤامرة «يمينية» أم لا، فإن ما قام به كان تهديداً واضحاً لمصالح تلك الفئة من الاثرياء والمستفيدين من سياسة الإطلاق... كما أن مقتله يخدم بصفة موضوعية مصالحهم...

ومن الواضح أن سياسة عمر التي خرج بها عن دور الوساطة لطبقة الأعياء، لن تسمح بها هذه الطبقة... خاصة وأنها لا تعكس تعبيراً في ميران القوى السياسي ولا الاجتماعي، بمقدار ما كانت تستجيب لفاعلات عمر الشخصية وطبعه... ولذلك فإنها لم تعمر بعده.. لأن حركة المجتمع كانت تسير في اتجاه آخر... فبحكم توسع الفتوحات في عهد عمر وشمولها لبلدان ثرية مثل العراق وفارس والشام ومصر، شهد المجتمع البدوي الذي كان في جملته قد تعود على حياة الكفاف وشطف العيش، ثورة حقيقية أحدثتها في صلبه هذه الثروات الطائلة التي كان يعود بها المحاربون من فتوحاتهم... أو تدخل بيت مال المسلمين عن طريق الجزية والخراج وخمس العنات لتورع في شكل أعطيات للمسلمين. ويمكن أن نقارن ذلك الوضع، للتقريب، بما أدخلته عائدات المستعمرات على نمط حياة الطبقة الشغيلة في البلدان الاستعمارية المتقدمة، فقد تحول آلاف البدو الفقراء إلى ملاكين وأصحاب أعيان وثروة... وهم يرون من حقوقهم تنمية تلك الثروة والاستمتاع بها، خاصة وقد اختلطوا بشعوب أخرى لا شك أنهم تأثروا، ولو إلى حد، بما عندها من حضارة ونمط عيش متمدد.. وكل هذا خلق في المجتمع العربي الإسلامي نوعاً من «الارستقراطية الشعبية»، قياساً على ما يعرف اليوم «بالرأسمالية الشعبية». فالناس أخذوا يستبدلون قيم الورع والتقشف والفقر بقيم الثروة والرفاه... وحتى أولئك الذين لم ينالوا من عائدات الفتوح ما ناله غيرهم، فإنهم يعيشون على الأمل في أنهم سيتمكنون يوماً ما من الحصول على نصيبهم؛ قال ابن خلدون:

«لم تكن أمة من الأمم أسفب عيشاً من مضر لما كانوا بالحجاز في أرض غير ذات زرع ولا ضرع، وكانوا ممنوعين من الأرياف وحبوبيها لبعدها واختصاصها بمن وليها من ربيعة واليمن، فلم يَكُونُوا

يتناولون إلى خصبها، ولقد كانوا كثيراً ما يأكلون العقارب والحفاس (...). حتى إذا اجتمعت عصبية العرب على الدين بما كرمهم الله من نبوة محمد ﷺ زحفوا إلى أمم فارس والروم، وطلبوا ما كتب الله لهم من الأرض موعود الصدق. فاشترى ملكهم واستأجروا دنياهم فرخرت بحار الرفق لديهم حتى كان الفارس يقسم له في بعض الغزوات ثلاثون ألفاً من الذهب أو نحوها»⁽¹⁾.

وهذه الحركة الاجتماعية كانت سياسياً تعزز مكانة طبقة كبار التجار السابقين ومن انضم إليهم طبقاً من الأثرياء الجدد... ولذلك تعتبر إصلاحات عمر بن الخطاب معاكسة لسير حركة المجتمع التاريخية... وستعود الأمور إلى منطقيتها بتولي عثمان بن عفان الخلافة، وهو رجل الطبقة بلا منازع، لأنه يجمع إلى نسته لبني أمية وكونه أحد تجارها الأثرياء في الجاهلية، قدم إسلامه ومصاهرته للرسول إذ تزوج تباعاً بامنتين من بناته.

ويبدو أن طبقة كبار التجار بزعامة الأمويين، بدفعها عثمان بن عفان إلى السلطة عبر مجلس شوري يتركب بالكامل من تجار كبار (نذكر منهم خاصة عبد الرحمن بن عوف)، وإسقاط علي بن أبي طالب منافس عثمان... قررت المدلول عن الحكم بواسطة طبقة أخرى حليفة ورأت أنه آن الأوان للحكم بنفسها.

يقول هادي العلوي: «يمكن اعتبار عهد عثمان نموذجاً للحكم على أساس الفئة، إذ لم يكن له موقف مستقل عن رفاقه وأقربائه الذين تعاونوا سوية لصيانة وتوسيع مكانتهم المصطنعة عن الفترحات»⁽²⁾.

(1) المقدمة ص 182.

(2) هادي العلوي نفس المرجع ص 72.

وقد افتتح عثمان خلافته بإجراء شكلي، ولكن له دلالاته ابلية سياسية، ويتمثل في وقوفه حيث كان يقف الرسول على المنبر... وكان أبو بكر رل درجة عن موضع الرسول ثم جاء عمر رل درجة عن موضع أبي بكر.

أما أهم الإجراءات التي اتخذها الحليفة الجديد فتتمثل في إعاء كل التشريعات التي سنها عمر والتي تحد من ملكية الأرض وحرية التحرك للمصحات... كما راد في أعطيات الناس من بيت مال المسلمين... وصاعف عطاء المدينة في شهر رمضان... معاكساً بذلك ما تعود به الناس من تقشف عمر وتشدده في إنفاق الأموال العامة... وليث على ذلك سسته الأولى من الحكم، ثم شرع في تغيير الولة الذين عينهم عمر بولة آخرين معظمهم من أقاربه من بني أمية... وأطلق لهؤلاء الولة ولغيرهم من أقاربه العنان، يتصرفون في الأموال العامة وكأنها أموالهم الخاصة، ويقتطعون لأنفسهم أراضي الصوافي التي جعلها عمر ملكاً لجميع المسلمين، عن طريق ما يدفعه أصحابها إلى بيت مال المسلمين من خراج. كما سن عثمان قانوناً سماه بـ «الاستنثار» يطلق أيدي أقاربه ويطانته في الممتلكات العامة... ويذكر هادي العلوي أنه في عهد عثمان امتدت رعة الاستنثار هذه حتى إلى الزكاة، فلم تعد السلطة معينة بجبايتها وتوزيعها طبق النصوص القرآنية في وجوها ليستفيد منها الفقراء، الذين تكاثروا عددهم في المدينة وحولها نتيجة نزوح الأعراب إليها...

وقد شجع هؤلاء الولة والأقارب ما يشتمون به من سلطة أطلقها لهم الخليفة، حاروا في المسلمين وأهل الذمة على السواء وأثقلوا كاهل الملاحين بالضرائب، مما أثار الناس ضدهم ثم ضد الحليفة نفسه الذي أصبح لا يفرق في الحقيقة بين الأموال العامة وأمواله الخاصة.

ويُروى أن والده على إفریقة عبد الله بن أبي سرح بعث إليه ثلاثة آلاف قطار من الذهب، فأمر بتوزيعها على أفراد أسرته، والحدل بها من العمى، والراح إلى بيت مال المسلمين. يقول علي بن أبي طالب في معرض انتقاده لسياسة عثمان، حسب ما أورده الطبري: «اتحد بطنة أهل عث ليس من أحد إلا قد تسبب بظانفة من الأرض يأكل حراحيها ويستدل أهلها...» وهكذا راح الارستقراطيون القدماء والجدد وخاصة من بني أمية وأحلافها، يتملكون الأراضي الشاسعة يستعملونها على الطريقة الاقطاعية أو يشغلون فيها العبيد... ولم ينفوا عند تملك الأرض، والتحول من ارستقراطية تجارية إلى اقطاعية فلاحية، بل تملكوا أيضاً العقار وأقاموا المباني الفخمة لسكناهم وللاستغلال بالكراء... وقد ذكر ابن خلدون عن المسعودي في ذلك، أن الزبير بن العوام «بنى داره بالبصرة وكذلك بنى بمصر والكوفة والإسكندرية، وكذلك بنى طلحة داره بالكوفة وشيد داره بالمدينة وبنهاها بالبحر والأجر والساح... وبنى سعد بن أبي وقاص داره بالعقيق ورفع سمكها وأوسع فضاءها، وجعل على أعلاه شرفات. وبنى المقداد داره بالمدينة، وجعلها مجصصة الظاهر والباطن»⁽¹⁾.

وكان عثمان نفسه يوم قتل يملك حسب المسعودي خمسين ومائة ألف دينار وألف ألف درهم وقيمة ضياعه بوادي القرى وحبس وغيرهما مائة ألف دينار، وخلف إبلاً وخيلاً كثيرة. أما الزبير فلغ الثمن الواحد من متروكه عند موته، خمسين ألف دينار وخلف ألف فرس وألف أمة (حارية). وكان على مربي عبد الرحمن بن عوف ألف فرس، وله ألف بعير وعشرة آلاف من العمم وبلغ الربع من متروكه بعد وفاته أربعة وثمانين ألفاً. وخلف زيد بن ثابت من العضة

(1) المقدمة ص 183.

وذهب ما كان يكسر بالفؤوس غير ما حلق من الأموال والصياغ
مائة ألف دينار.

ومهما كانت المبالغات في هذه الأرقام فإنها تعكس مدى ما
تكدرس بين أيدي النخبة في عهد عثمان، من ثروات لا شئ أنها
أثارت العصب لدى العامة... ولدى أولئك المسلمين المتشئيين بالقيم
المثالية التي بادي بها الإسلام، خاصة في مطلقه والتي كانت سبب
اعتناقهم له، وهي قيم المساواة والعدالة الاجتماعية وعدم التكال
على الدنيا وتحريم كنز المال، ومن هؤلاء العديد من الصحابة
الأوائل وخاصة الذين عرفوا بحزب علي لدى الباحثين المعاصرين،
يضم هذا الحزب خاصة: عمار بن ياسر ابن أول شهيدة في الإسلام
وهو أحد العبيد السابقين، وأبو ذر الغفاري صاحب المبادئ الحنفية
المناهضة لكنز المال والتسلط الاجتماعي، وهو الذي أتى إلى
الإسلام عن طريق الحنفية، وقد تزعم هذان الصحابيَّان المعارضة
العنيفة العنيفة لسياسة عثمان إلى جانب معارضة علي الهادئة... فكانا
يخطبان في المساجد مددين بسياسة الخليفة ويدعوان إلى ضرورة
العودة إلى الأصول الدينية الصافية... وهنا أيضاً وتصديقاً لإنجلس
وماركس لعبت الإيديولوجيا الدينية دور القناع لتحرك اجتماعي...
حتى بدت الخصومة بين عثمان ومعارضيه وكأنها صراع إيديولوجي
بين فرائين للإسلام، من جهة قراءة «الارستقراطية» التي بدأت تحوّل
هذا الدين إلى جرة أساسي من إيديولوجيتها بإبراز ما ينضمه من
تحليل للثروة والمال وتشجيع للكسب وإقرار للتفاوت «الطبيعي» بين
الناس.

ومن جهة ثانية قراءة الفئات المحرومة من عامة الناس، عن طريق
تعبيرها السياسي المشثل في حزب علي وأصحابه من قدماء
المستضعفين من الصحابة، ويعتمد هذا الفهم على إبراز ما ينضمه

القرآن من دعوة إلى العدالة الاجتماعية وذم لجشع الأغنياء وتكاسهم على كسر المال... واستنكار للبذخ... ومواقف أبي ذر في هذا معروفة مما دفع عثمان إلى إهائته وشتمه ثم نفيه إلى الشام أولاً، ثم إلى صحراء اربذة حتى مات فقيراً متزهلاً، ولم تجد زوجته رداءً تكمنه فيه، وهو الذي قال عنه النبي: «ما أقلت العبراء، ولا أطلت الخضراء، من رجل أصدق من أبي ذر» وكان الخلاف بين أبي ذر من جهة، وعثمان ومعاوية من جهة قائماً خاصة حول ملكية المال... إذ كان عثمان ومعاوية قد رفعوا شعار «المال لله» وبالتالي فإن الله يرزق من يشاء، كما أن للخليفة شرعاً حق التصرف فيه كما يراه... بينما ينكر أبو ذر هذا الشعار ويواجهه بشعار آخر يعكس نزعته الاشتراكية وهو قوله: «المال للمسلمين» ولا حق لأحد أن يمتلك منه أكثر من حاجته ولا حق للخليفة إلا في جمعه من وجوهه الشرعية، وإعادة توزيعه على المسلمين كل حسب حاجته.

وفي حين كان عثمان وجماعته يعتقدون أن للأغنياء الحق في كنز المال وجمعه ما داموا يدفعون عنه الزكاة... كان أبو ذر الغفاري يردد في خطبه التحريضية ضد عثمان ومعاوية، الآيات القرآنية المنددة بكنز المال... ويدعو الأغنياء إلى التنازل عن فضول مالهم لفائدة الفقراء، لا كصدقة وإنما كحق مشروع، مما أكسبه تأثيراً كبيراً لدى العامة والفقراء الذين أخذوا يطالبون الأغنياء بذلك الحق... وقد صور الطبري هذا التأثير في روايته عن الخلاف بين أبي ذر والخليفة عثمان وواليه على الشام معاوية... قال الطبري⁽¹⁾:

(1) الطبري ج 5 ص 66.

انظر حول أبي ذر الغفاري كتاب «مسلمون تولوا» لمحمد عبارة، وكتاب «أبو ذر لعناري» لناصر الدين علي. أما كتاب جودة السحار بنفس الاسم فيجلب عليه الطابع الأثني.

«وعمام أبو ذر بالشام وجعل يقول: «بشر الذين يكسزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله بمكاي من نار، تكوى بها جماهم وحسبهم وطهورهم» فما زال حتى ولع الفقراء بذلك وأوحسوه على الأعياء وحتى شكوا الأغنياء ما يلقون من الناس فكتب معاوية إلى عثمان... يقول. [إن أبا ذر تجتمع عليه الجموع، وقد صبق علي وأعصبل بي، ولا آمن أن يفسدهم عليك، فإن كان لك هي القوم حاجة فاحمله]».

وأمام عثمان أعاد أبو ذر موقفه بوضوح: «لا ينبغي أن يقال مال الله، ولا ينبغي للأغنياء أن يقتنوا مالا...» فما كان من عثمان إلا أن نغاه إلى صحراء الرينة كما ذكرنا.

مات أبو ذر ولكن صدى أفكاره وشعاراته الثورية لم تمت، من ذلك قوله الشهيرة: «أعجب ممن لا يجد قوت يومه ولا يخرج على الناس بسيفه» وهو الشعار الذي سيطبه الثوار الذين قتلوا عثمان.

يقدم المؤرخون من السنة، الخليفة عثمان على أنه شيخ طيب مسالم، وقد استغل أقاربه من بني أمية طيبته وضعف شخصيته ليتصرفوا في شؤون الدولة من وراء ظهره... إلا أن هذا الزعم لا تؤكد الفسوة التي واجه بها عثمان خصومه ومنتقديه. ويؤكد التاريخ أنه عمد إلى القمع والتنكيل بمعارضيه سواء مباشرة أو بالايجاز إلى عماله... من ذلك ما ألحقه بأبي ذر الغفاري، وبعمار بن ياسر وبعبد الله بن مسعود، الذي كان خازناً لبيت المال في الكوفة، فطاب أحد أقرباء عثمان بدين عليه لبيت المال وضيق عليه في ذلك... فلما بلغ الأمر إلى عثمان عثقه قائلاً له: «إنك لست إلا خازناً لنا»... وهو ما رفضه ابن مسعود فاستقال من مهمته، فأغضب ذلك عثمان وأمر صهره حتى كسرت أضلاعه ومنع عنه مرتبه حتى مات...
 إلا أن حركة المعارضة لحكم عثمان، لم تقتصر على جماعات

الفقراء وجماعة علي بن أبي طالب وإذا كانت المواجهة الأساسية فيها كما رأينا في كلام الطبري هي بين الأغنياء والفقراء.. فإن الصراعات القبلية وجدت فيها تعبيراً لها أيضاً... إذ إنَّ حكم عثمان الذي حصر السلطة بين يدي بني أمية ووظفها لمصلحته، أحيى الصراعات القبلية القديمة في قريش... وهكذا نجد أنَّ اثنين من أثرياء الصحابة وهما طلحة والزبير اللذان يستفيدان طبقياً من حكم عثمان، قد شاركوا ولو بالتواضع في حركة الرفض ضده... وكان كل منهما يرشح نفسه لحلافته، ولكنهما عندما شاهدا أنَّ الثورة قد توسعت وتجاوزت حدود ما يطمحان إليه لتهدد مصالحهما الطبقية، خاصة بعد أن أرغما على مبايعة علي، أعذا جيشاً وقاما بثورة مضادة لاسقاط حكم علي ابن أبي طالب بالتعاون مع عائشة زوجة النبي التي تحقد على علي لموقفه ضدها في حادثة الإفك المشهورة...

وستواصل هذا الصراع على السلطة بين أعيان أرستقراطية قريش خاصة بخروج عبد الله بن الزبير على حكم بني أمية ثم بقيام الدولة العباسية على أنقاض الدولة الأموية.

ولكن هذه العوامل القبلية والصراعات الداخلية في صلب الارستقراطية لم تقم بالدور المحدد في الثورة ضد عثمان وقتله وتبقى القوى الأساسية في هذه الثورة هي:

1 - الجنود العرب من مختلف القبائل الذين خرجوا إلى الفتوح مضحين بحياتهم، فإذا بهم يرود حصيلة جهودهم تسرق منهم وتوزع على أثرياء بني أمية وأحلافهم، وفي ذلك يقول ميلايم: «فإنَّ الفئة التي كانت تتولى السلطة العسكرية، نالت من المعانم والعمر ما جعل منها طبقة موسرة، بينما ظلت الفئات الدنيا تحصل عمء حروب الفتح...»⁴.

وقد بدأ التملعل في صفوف المقاتلين يتجذر في ثلاثة مراكز

أساسية هي . مصر حيث النحوق عمار بن ياسر بصقوف المعارضين ، والكوفة والبصرة وهي أهم مراكز تجمع الجنود العرب الفاتحين ، إلى جانب الشام التي لم تسهم في الثورة لأنها كانت في قبضة معاوية وإبيها السياسي الناهية وفي الحيش القوي والمسلح... بل وسوف يلعب التنافس التاريخي القديم بين الشام والحراق دوراً هاماً في الصراع بين علي ومعاوية حتى بدا في جوانب منه وكأنه صراع بين الشام والحراق.

وكانت الكوفة مصدر أول عصيان جماهيري مسلم ضد حكم عثمان ، وذلك أنهم أرسلوا إليه كما أرسل إليه المعارضون في مصر والبصرة يطالبونه بتغيير ولايته عليهم ، ولكن عثمان بعد أن دعا هؤلاء العمال ليتشاور معهم في الأمر ، ردهم على أعمالهم وأمرهم بالتضييق على ما قبلهم ، وأمرهم بتجمير الناس في البعث وعزم على تحريم أعطياتهم ليطيعوه ويحتاجوا إليه ، ورد سعيداً بن العاص (وهو أحد أقاربه) أميراً على الكوفة ، فخرج أهل الكوفة عليه بالسلاح فثقلوه وردوه وقالوا «لا والله لا يلي علينا حكماً ما حملنا سيوفنا» ، فاضطر عثمان للرضوخ لرغبتهم وولى عليهم حسب طلبهم أبا موسى الأشعري⁽¹⁾.

2 - العامة : لعبت العامة دوراً أساسياً في المرحلة الأولى من انبعاث الإسلام إلا أنهم ، كما رأينا ، وجدوا أنفسهم يزدادون تهميشاً مع مر السنين وتقدم بناء الدولة واتساع رفعتها وثروتها ، وفي نفس الوقت كان عددهم يزداد ، خاصة في المدن الكبرى وحولها كما هو الشأن في البصرة والكوفة ، حيث سيشاركون في مختلف الثورات وحركات العصيان والتمرد سواء في العهد الأموي أو العهد العباسي.

(1) انظر الطبري ج 5 ص 95.

وكانت جموع البلو والفقراء تأتي بأعداد وافرة لتعزز جمهور العامة في المدن، وقد وصف أحد الموالين لعثمان عنف تحرك هذه العامة بالكوفة قائلاً، فيما أورده الطبري: «أترد السيل عن عبابه، فاردد العرات عن أدراجها، هيهات. لا والله لا تسكن العوغاء إلا المشرفة، ويوشك أن تنتضي، ثم يضجون ضجيج العتدات ويتمسون ما هم فيه فلا يردده الله عليهم أبداً» ولا شك أن جموعاً عميرة من هؤلاء العامة كانوا ضمن الثوار، الذين قدموا إلى المدينة لعزل عثمان أو قتله، متظاهرين بالخروج للحج...

وكان عددهم يتراوح ما بين 600 وألف من مصر ومثلهم من الكوفة ومثل ذلك من البصرة... وعند وصولهم إلى المدينة انضم إليهم عامتها وجموع الأعراب الفقراء المقيمين حولها، فحاصروا الخليفة أكثر من عشرين يوماً، ثم اقتحموا عليه منزله بعد أن أحرقوا أبوابه... وحسب بعض الإشارات الواردة في الطبري، فإن هذا المد الثوري للعامة شجع العبيد في المدينة على الفرار من ريقة أسيادهم والانضمام إلى صفوف الثوار. ومن هذه الإشارات قول علي لطلحة والزبير لما طالباه بمحاكمة قاتلي عثمان: «كيف أصنع بقوم يملكوننا ولا نملكهم؟ ها هم هؤلاء وقد ثارت معهم عبدانكم وثابت إليهم أعرايكم...»⁽¹⁾.

كما ذكر الطبري أيضاً أن عائشة لما علمت بمقتل عثمان وأن الأمر في المدينة صار «للغوغاء»، ودت قائلة: «إن الأمر لا يستقيم، ولهذه الغوغاء أمره فكلام علي وعائشة هنا يعكس حقيقة الدور الذي قامت به العامة في هذه الثورة... وهو ما كان يخيف الأرستقراطية ويحيرها، وقد عبر عن ذلك الهلع الزبير بن العوام متحدثاً عن قتلة عثمان، بأنهم «العوغاء من الأمصار ونزاع القبائل، وظاهرهم الأعراب والعبيد (...)

(1) الطبري ج 5 ص 158.

ورداً لم يعظم الناس عن أمثالها لم يبق إمام إلا قتله هذا الصرب»^(١).

وأمام صعط هذه الارستقراطية اضطّر علي أن يتوجه سداً إلى العبيد بدعوتهم فيه للعودة إلى أسيادهم... ويقول الطبري إن الأعراب قد تدمروا من موقف علي هذا «وقالوا: لنا غداً مثله».

وكما كان للعمامة دورها الحاسم في مقتل عثمان، فإن دورها في تحديد سياسة خلفه ليس بأقل أهمية.

فالعمامة هي التي اختارت علياً للخلافة وبايعته عليها. وقد رفض في البداية، ولكن جموعاً غفيرة منهم تجمعوا، أمام بيته، ويذهب بعض المؤرخين إلى أنهم هددوه بالقتل. ويؤكد ابن قتيبة، على نسان عثمان بن حنيف عامل علي على البصرة، أهمية دور العمامة في تولية علي وذلك إذ يقول: «ألا وإن الهدى ما كانت عليه العمامة، والعمامة على بيته علي»^(٢).

ويقول هادي العلوي: «يبدو أن تأثير الجمهور قد تعدى اختيار الخليفة إلى حد التحكم في سياسته» ويستشهد في ذلك بقول علي عن معاوية، لما قرر عزله من ولايته الشام رغم نصائح بعض مستشاريه، التي كانت ترى ضرورة التريث والحذر، «إنني لا أرضى به أميراً ولا العمامة ترضى به والياً...»^(٣).

ولا شك أن حركة العمامة التي دعت بعلي إلى الخلافة، هي التي كانت إحدى نقاط ضعفه الأساسية، لانتمائها بالعقوبة وعدم قدرة علي وأصحابه على تنظيمها وتأطيرها، فانقلت إلى فوضى تشل تحركه السياسي والعسكري، ومن هنا كانت كثرة الاختلافات في

(١) هادي العلوي - نفس المرجع ص 75.

(٢) ابن قتيبة: الإلمة والسياسة - ص 87.

(٣) هادي العلوي - نفس المرجع ص 77.

صفوه وانعدام الانضباط وتعدد مراكز القرار، الشيء الذي أدى إلى السراح عن القتال أمام خدعة معاوية برفع المصاحف، ثم إلى التحكيم المشؤوم وخروج الخوارج، وسوف يموت علي سيف أحد أنصاره القدامى الخارجين عليه.

3 - أما منظرو هذه الحركة وطليعتها «المثقفون» إن صحَّ هذا التعبير، فتتكون من مجموعة من الصحابة، الذين يشتمون إلى فئة المستضعفين والعبيد سابقاً، مثل سلمان الفارسي وعمار بن ياسر أو أولئك الذين يلتفون معهم إيديولوجياً مثل علي بن أبي طالب وريبه محمد بن أبي بكر، الذي كان على رأس المقتحمين على عثمان يوم قتله، وأبي ذر الغفاري والأشتر وغيرهم.

والخلاصة أنَّ هذه الثورة، كانت ثورة العامة بقيادة بعض الرموز الدينية من أصحاب الرسول، إلا أن انتصارها لم يعمر طويلاً إذ آل الصراع في النهاية إلى استتباب الأمر حالاً لبني أمية خاصة إثر مقتل علي، وجاءت مجزرة كربلاء التي ذبح فيها الحسين وكامل أفراد عائلته لتكريس سلطتهم، وما كان لعلي ولا لحركة العامة وإيديولوجيا المستضعفين، تاريخياً، أن تنتصر للأسباب التي بينها أعلاه بصدد الحديث عن إصلاحات عمر بن الخطاب....

وبذلك استكمل التاريخ تطوره الطبيعي الذي كان قد توقف وقتياً عند ظهور الإسلام لقيامه في مرحلة الدعوة على أكتاف فئة المستضعفين الذين ما كانوا يملكون القوة الذاتية، ولا كانت الظروف الموضوعية التاريخية إلى جانبهم ليكونوا «الوارثين في الأرض» كما وعدهم القرآن في سورة المكية الأولى.

وحروح بني أمية من مختلف هذه الصراعات منتصرين، لبس صدفة وإنما يندرج في منطقية التحول التاريخي التطوري الذي كانت تعيشه الحجاز قبل الإسلام ونواصل بعده، وكانت كل الظروف

الموضوعية التاريخية تشرح بني أمية للقيام بهذا الدور، خاصة باسطر إلى قوتهم الاقتصادية والسياسية.

وقد أدرك ذلك جيداً ابن خلدون حين قال في مقدمته مدافعاً عن تحويل معاوية الحلافة إلى ملك بأنه: «لما تدرجت البداوة والعصاوية إلى نهايتها وجاءت طبيعة الملك التي هي معترضى العصبية، كان حكم ذلك الملك عندهم حكم ذلك الرفه والاسكثار من الأموال» ذلك أن «الملك عاية طبيعية للعصبية، ليس وقوعه عنها باختيار، إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه..» وقد اقتضت «طبيعة الملك الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به، ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه، فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها، واستشعرته بنو أمية، فاعصو صوبوا عليه واستماتوا دونه، ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الانفراد بالأمر لوقع احتراق الكلمة...»⁽¹⁾. ومن المهم هنا أن ملاحظ أن هذه الثورة قد دارت في صلب دين واحد، وأن الصراع الاجتماعي فيها قد عبر عن نفسه بشعارات دينية، فعثمان الخليفة المقتول، قتل وهو يقرأ القرآن محتج به على قتل مسلم لمسلم ويندد بالفتنة المحرمة شرعاً باعتبارها أشد من القتل، والمسلمون الذين عارضوه والذين حاصروه وقتلوه، الكثير منهم من أوائل المسلمين وأصحاب النبي، وكان من جملة مآخذهم عليه أنه أتم الصلاة في السفر، وجمع المصاحف العديدة في مصحف واحد... وحتى أولئك الذين افتحموا عليه بينه وشرعوا في قتله برعاية المصريين أمره أن يقرأ من المصحف الآية: ﴿قُلْ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ لَكُمْ بِشَيْءٍ عَاجِلٍ فَفَعَلْتُمْ مِمَّا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَلَّمْتُمْ نِسَاءَ الَّذِينَ كَفَرْتُمْ بِمَا كُنْتُمْ أَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ فَتَنَ قُلُوبَكُمْ﴾.

(1) المقدمة من 180 وما يليها.

وبمقتضى هذه الآية أباحوا لانفسهم عزله أو قتله، ولكن عثمان رفض أن يستقبل قاتلاً: «لا أنزع قميصاً قمصيه الله عز وجل...»⁽¹⁾ معنراً أن الخلافة هي تكليف إلهي لا يحوز نزعه وأصعباً بذلك الجذور الأولى للحكم نظرية الحق الإلهي في الإسلام.

وعندما يرفع معاوية قميص الخليفة عثمان المملطخ بدمائه، مطالاً بإقامة الحد على قاتليه حسب مقتضيات الشريعة الإسلامية فإن ذلك القناع الديني لا يخفي على عمار بن ياسر ما حلفه من عوامل اقتصادية اجتماعية، فكان يهتف في المعركة التي قتله فيها جنود معاوية⁽²⁾: «هؤلاء الذين يغون دم عثمان، ويزعمون أنه قتل مظلوماً، والله ما طلبتهم بدمه، ولكن القوم ذاقوا الدنيا فاستحبوها واستمرووها، وعلموا أن الحق إذا لزمهم حال بينهم وبين ما يتمرغون فيه من دنياهم» فهذا الصراع الذي كانت تحركه عوامل اقتصادية اجتماعية، كثيراً ما كان يتقنع بأقنعة دينية، بل إن الإيديولوجيا الدينية لعبت كذلك دور الحافز والمنشط والمبرر، وتكمن القوة السياسية لبني أمية في كونهم استطاعوا أن يستغلوا لفائدتهم بقايا النظام القبلي القائم على ما سماه ابن خلدون بالمعصية القبلية، بل وعملوا جاهدين على إحيائه وتوظيفه لفائدة سلطتهم، وقد برعوا في إثارة الخلافات كالقيسية واليمية عملاً بسياسة فرق تسد، كما استفادوا إلى حد بعيد من النظام الاجتماعي الجديد الذي كانوا يتصدرون منه التخبية بقوة المال المائد من التجارة أولاً ثم من الفتوحات بعد ذلك.

ومما يؤكد أن حركة التاريخ لم تكن في اتجاه ما يدعو إليه فكر

(1) الطبري ج 5 ص 131.

(2) الطبري ج 6 ص 21.

علي وأصحابه والفئات الاجتماعية التي يمثلونها، الهزائم التي ستسببها مختلف التحركات الثورية التي ستشعلها الأحزاب الشيوعية الوريثة لهذا الفكر..

وحين الثورة التي أسقطت حكم بني أمية باسم الدعوة لآل البيت، سقطت ثمارها في سلة الجناح الأرستقراطي منهم، وهم بنو العباس عم الرسول والتاجر الكبير وأحد أعضاء مجلس الملائكة القرشي وحليف أبي سفيان وهو الذي لم يسلم إلا بعد فتح مكة.

ولذلك، ورغم الاختلاف الكبير بين سلطة بني أمية القائمة على الأرستقراطية العربية، والروح القبلية البدوية، وبين سلطة بني العباس القائمة على الأرستقراطية الفارسية ذات التاريخ الحضاري، المتمدد والعريق، بكل ما استتبع ذلك على المستوى القيمي والثقافي، وعلى مستوى نمط الحياة، فإن العباسيين لم يغيروا شيئاً يذكر على مستوى علاقات الإنتاج الاقتصادية.. بل بالعكس ستفهم في عهدهم العلاقات القبلية التي أحياها بنو أمية، وتفسح المجال أكثر فأكثر لنظام إقطاعي مركزي، تمثل الدولة فيه أهم مالك إقطاعي، وهي الساهرة على استقراره وتوفير أسباب قوته، ليصب ريعه في نهاية الأمر في خزانها.. وهو ما ترجمت عنه مقولة الرشيد الشهيرة لسحابة رآها تعبر في السماء: «أمطري حيث شئت فإن خراجك عائد إلينا»..

ولهذا فإن الحركات الثورية التي تنشأ في رحم الدولة العباسية، والتي تستمد روحها من الثورة الشيعة الدائمة، ستشارك جميعاً في شعار واحد: «تغيير علاقات الإنتاج في الريف».. فكل هذه الثورات سواء منها ثورة بابك الخرمي أو ثورة الزط أو ثورة الزنج أو ثورة الفرامطة، هي ثورات ريفية قام بها الفلاحون ضد الاقطاع ورمزه المتمثل في الدولة العباسية.

الحركة الاجتماعية الثورية؛ ثورة الفلاحين والعبيد والعامة

ليس غرضنا هنا أن ندرس بتوسع وعمق هذه الحركات الثورية، لأن ذلك يقوم موضوعاً بذاته ويتطلب من المراجع ما لا يتوفر لدينا... خاصة وأن التاريخ الرسمي قد احتفظ لنا بصورة مشوهة عن هذه الحركات... كما أن الفائزين بها لم يهتموا كثيراً بالتدوين والكتابة، وأغلبهم رجال عمليون يحسنون ممارسة الثورة أكثر من التخطيط لها... وحتى الكتابات القليلة التي دونها مؤرخوهم ومنظروهم صاعت، ولم يصلنا منها إلا نصف مبشرة... ولم يبق من مصدر لدراسة مثل هذه الحركات الثورية إلا ما كتبه عنها خصومها.

لذلك فكل ما نصبو إليه في هذا البحث الموجز هو التعرف بعض هذه الثورات في سياق التوجه العام للبحث.

نعرض نظام الاقطاع في عهد الدولة العباسية، خاصة في طوره الأول، ويعود ذلك إلى توسع رقعة الدولة وتمكين السلطة المركزية أعداد من فرص نفوذها، واستتباب الأمن لها بالمقاومة مع ما ساد البلاد من كثرة الفتن والحروب الأهلية خلال الفترة الأخيرة من حكم بني أمية على الخصوص، فشطت بذلك التجارة الخارجية والدخية وازدهرت كبريات المدن الإسلامية، وهو ما انعكس حكايات ألف ليلة ويلة بشيء من المبالغة الشعبية..

وفي هذه المدن برزت طبقة حقيقية من التجار الأثرياء الذين كانوا يوظفون ما يتراكم لديهم من أموال التجارة في اقتناء الساتين والصباغ واستعمالها، مكونين بذلك فئة من الملاكين الكبار المتعيسين، انصرفت إلى إقطاعي الريف الزراعيين والاقطاعيين من موطني الدولة... وكان أفراد هذه الطبقة من الملاكين التجار مثلهم في ذلك مثل الملاكين من الموظفين، يستغلون أراضيهم بواسطة الملاحين أو بواسطة أعداد متزايدة من العبيد.

وقد استعاد هؤلاء الاقطاعيون من كون الدولة نفسها هي أكبر مالك إقطاعي، فكانت تبدي عناية خاصة بالري، ومد المسالك الفلاحية وتأمينها. وصحب هذا التطور في علاقات الإنتاج الاقطاعية من جهة، وازدهار المدن الكبرى حول طبقة التجار من جهة ثانية، تطور في الوعي لدى الفئات المحرومة سواء من فلاحي الريف، أو من عامة المدن التي تتكون بالأساس من الأعراب والنازحين من فلاحي الريف غير المالكين، أو الهاربين من استغلال الملاكين الاقطاعيين أو الفارين من محنة عمال الخراج وما كانوا ينالونه على أيديهم من نهب وضرب وعذاب شديد، فجاؤا جميعاً إلى المدن وازدحموا في ضواحيها مكونين تجمعات وأحياء للفقراء المعطلين أو الذين يشتغلون بأعمال هامشية أو يؤجرون قوة شغلهم بصفة غير منتظمة لدى أبواب المتاجر أو في الصنائع التي عرفت كذلك ازدهاراً كبيراً بالارتباط مع ازدهار التجارة.

وقد بدأت حركة النروح بين صفوف الفلاحين منذ عهد بني أمية... وبلغت حداً كبيراً في عهد عبد الملك بن مروان بسبب ما عرف به عمله وحداثة منهم الحجاج بن يوسف من عسف وقسوة وتنكيل أثناء جمع الخراج... وكانت أعداد كبيرة من هؤلاء الملاحين من أهل الدمة قد أعلنت إسلامها هرباً مما لا طاقة لهم به من جزية وحراج...

وأدت هذه الحركة المردوجة: التزوج واعتناق الإسلام، إلى نقص كبير في عائدات الحراج والجرية، مما تسبب في عجز حطير في مداحيل الدولة... وهو ما دفع بالحجاج إلى اتخاذ قراراته المشهورة وإقصية سمع الفلاحين من أهل الذمة، من اعتناق الإسلام حتى لا نسقط عنهم الجرية (لاحظ هنا غلبة النافع الاقتصادي سجلاء على العامل الديني)، كما منعهم من الإقامة في المدن وأمر بإعادة البارحين منهم إلى قراهم غصباً⁽¹⁾.

وطل هذا الوضع قائماً حتى ألقاه عمر بن عبد العزيز عند توليه للخلافة.

وقد رأينا الدور الهام الذي قامت به هذه العامة في الثورة ضد الخليفة عثمان وعناله، كما شاركوا بعنف في ثورة ابن الأشعث بالكوفة، وسنجدهم في ظل الدولة العباسية ينضمون إلى صفوف الثورات التي يقوم بها فلاحو الريف وزوج البصرة.

والحقيقة أن التطور التاريخي لقوى الانتاج في الدولة الإسلامية وازدهار التجارة وتوظيف الفائض من عائداتها في القطاع الفلاحي، أي في إعادة الانتاج، كل ذلك خلق ديناميكية اجتماعية جديدة تقوم على الوعي بالتباين الطبقي الواضح، وقد ترجم ذلك الوعي عن نفسه بحركات احتجاج شعبية... كانت في البداية تخفق في الرحم أيام قوة الدولة وسلطتها المركزية... ولكن ما إن بدأت هذه السلطة المركزية للدولة تضعف، حتى أخذت تلك الحركات تعلن عن نفسها في شكل منظم، وسرعان ما كانت تتحول إلى ثورات حقيقية تهدد

(1) انظر أدوبيس - الثالث والمتحول ط 3 الجزء 2 ص 14.

و يهر كذلك: جمال محمد عودة - الغرب والأرض في العراق في صدر الإسلام.

كيان الدولة نفسه كتعبير عن نمط معين من علاقات الإنتاج أي النمط الاقتصادي المركزي، وتدعو إلى تعويضه بنمط آخر يقوم على الملكية الاشتراكية لوسائل الإنتاج.

يقول «يلاييف» في معرض حديثه عن ثورة بابك الحارمي «تعتبر الحركات الشعبية - التي قامت تعبيراً عن التناقضات الاجتماعية والصراع الطبقي - بأنها المحرك الأول في تاريخ الخلافة العباسية إذ كان الفلاحون وأهل المدن على السواء يشتركون في هذه الحركات، وأحياناً كان العبيد ينضمون إلى صفوفهم، ولا سيما أن عدد العبيد في ذلك الحين كان كبيراً. وشملت هذه الحركات بعض الاقتصاديين البارزين الناقمين على حكم العباسيين والذين كانوا ياتونهم على السلطة»⁽¹⁾. ومع بداية ضعف الدولة العباسية أضيف إلى بلاء الفلاحين بالضرائب وعمالها بلاء آخر يتمثل في عصابات الشطار والعيارين، الذين أخذوا ينتظمون في عصابات شبيهة بعصابات الماهيا اليوم ترعب الناس بتواطؤ مع السلطة نفسها في الغالب، وقد كانت هذه العصابات تهاجم القرى وتنهب المحاصيل والماشية وتبيعها علناً في الأسواق... كما فرضت على الفلاحين ضريبة خاصة تعرف بالخفارة.. وقد عرّفها الطري بقوله:

«الخفارة أنه كان يأتي الرجل بعض أصحاب البساتين فيقول: بستانك في حفري أذفع عنه من أراده بسوء ولي في عنقك كل شهر كذا وكذا درهماً، فيعطيه ذلك شائياً أو آيياً...»⁽²⁾.

فكان لذلك هؤلاء الفلاحون تربة خصبة للأفكار الثورية والدعوات

(1) ييلاييف - نفس المرجع ص 304.

(2) الطري ج 10 ص 235.

السياسية والمدنية، المناهية بالعدالة الاجتماعية والمواثبة لسلطة الانقطاع المركزية.

الثورة البابكية

وقد امتدت أهم هذه الثورات على كامل القرن الثالث للهجرة... إذ اندلعت سنة 201 هـ ثورة بابك الخرمي في أذربيجان، ثم امتدت بسرعة لتشمل فلاحى خراسان ومنطقة الجبال واربسية وطرستان وبلاد الديلم وهمدان...

أما قائد هذه الثورة ومنظرها بابك الخرمي، فرجل من أصل «وضيع».. عاش طفولة قاسية وعانى في شبابه حرارة الحرمان (ويروي الطبري على الأرجح بدافع التجريح والشتيمة التي عرف بها كلما تحدث عن زعماء مثل هذه الثورات، أن بابك الخرمي ابن رنى انجته أمه من علاقة عابرة مع أحد الصعاليك...).

فرفع شعار الملكية الجماعية للأرض ولجميع وسائل الانتاج، ونادى بالقضاء على الانقطاع وبالتالي الخروج على سلطته المركزية ببغداد، فتجمع حوله الآلاف من الملاحين الغاضبين، حتى أصبح جيشه حسب بعض الروايات يضم 300 ألف مقاتل في أذربيجان وحدها، وحارب الجيش العباسي وألحق به الهزائم المتتالية وافتك منه حصونه... وفي المناطق التي حزرها بدأ يطبق مبادئه «الاشتراكية». وأمام تعاظم حركته التحق به صفار الملاكين الفلاحين، ورغم أن الحركة الخرمية هي جوهرها هي حركة رافضة للانقطاع، فإن العديد من الانقطاعيين اضطروا إلى موالاتها خوفاً ورهبة، لا اقتناعاً... ولكنهم سيحلون عنها وينقلبون عليها عندما تنقلب موازين القوى العسكرية ضدها. وسوف يعدر أحدهم ببابك بعد أن أسسه وأحمده عده.

وللأسف فإننا لا نجد في كتب التاريخ القديمة مثل الطبري إلا الحديث عن الوقائع العسكرية والأخبار بما كان فيها. وأما ما يتعلق بمكر الحركة وانحازاتها الاجتماعية والاقتصادية فإننا لا نجد شيئاً سوى التحامل والتحريج، ونعوت اللعين والكافر وغيرهما... وكثيراً ما كانت الدعوات الاشتراكية تشوه من طرف المؤرخين الرسميين بتهم أخلاقية كالقول بأنها دعوات إلى الاشتراك في النساء... فلا نستعرب إذا وجدنا الحركة «الاشتراكية» البابكية تنعت من مؤرخي الدولة العباسية بالهرطقة والكفر والمردكة. وتتهم أخلاقياً بأنها اشتراكية في النساء... وهو ما رددته «كليمنت هوارت» في كتابه «تاريخ العرب» بقوله:

«وقعت أذربيجان في قبضة بانك زعيم فرقة الخرمية الشيوعية... هذه الفرقة تقول بتجسيد الله في شخص زعيمهم. كما أنها تقول أيضاً بالاشتراكية في الأملاك والنساء...»⁽¹⁾.

ويسدو أن هذه التهمة قد استغل أصحابها في ترويجها ما كانت تتمتع به المرأة في صفوف الثورة الخرمية من حرية، إذ كانت تختلط بالرجال وتشاركهم الأعمال المختلفة خاصة في المجال الزراعي.. كما كانت تحمل السلاح في ساحة القتال، مخالفة بذلك الأعراف الإنقطاعية.

أما ما أشار إليه «كليمنت هوارت» من أن «هذه الفرقة تقول بتجسيد الله في شخص زعيمهم» وهو ما أشار إليه المؤرخون العرب بالمزدكة، فإنه يؤكد أهمية الإيديولوجيا الدينية في المجتمعات الشرقية من جهة وازدواجية هذه الإيديولوجيا من جهة ثانية لأن كل الثورات الاجتماعية الكبرى التي قامت في نطاق الخلافة الإسلامية

(1) ذكره ييلاييف في نفس المرجع ص 318.

انحدت لها تعبيراً دينياً وكثيراً ما كان زعماءها يصفون على أنفسهم أو يضمي عليهم اتباعهم صفات الأنبياء أو المحلصين الموفدين من السماء... حتى أن الشاعر المتنبي لما فكّر في قيادة ثورة حرج إلى قائل المدو والأعراب وأدعى فيهم النبوة فصنّقه منهم عدد كبير وتسعوه... وسرى أن قائد الرّج قد اكنسى كذلك مجلّاب السّوة والوحي الإلهي... وتقوم هذه الأيديولوجيا الدينية السماوية حجر الزاوية في الفكر الثوري الشيعي عموماً...

ولكن وفي نفس الوقت، فإن السلطات القائمة كانت تستنفر الناس لمحاربة هذه الثورات باسم الدين باعتبارها مروقاً وزندقاً وهرطقة. دامت الثورة البابكية اثنتين وعشرين سنة أي من سنة 201 إلى سنة 223 هـ (815 م - 837 م) حتى تمكّن المعتصم من القضاء عليها بفضل ما حشده من جيوش وما بثه عملاؤه بين صفوف كبار الملاكين الذين انضموا إليها مداراةً وحوقاً، من تخاذل وحيانة. زيادة على توصل المعتصم إلى صلح مع ملك الروم ليتفرّغ جيشه لمحاربة «بابك». وكان هذا الأخير في السنوات السابقة قد استغل إلى حد بعيد توتر العلاقات العباسية الرومية لعائدته... وباتفاق مع ملك الروم كان جيشه يهاجم الجيش العباسي عندما يكون العباسيون منشغليين بمحاربة الجيوش الرومية.

وهكذا قضى «الإفندي» قائد المعتصم على ثورة بابك وقتل آلاف الفلاحين الثائرين من رجال ونساء وقبض على بابك وأخيه عبد الله وحملهما إلى المعتصم في سامراء بالعراق فقتلهما قتلة شبيمة إذ أمر جزاراً بقطع يدي بابك ورجليه ثم أمر بذبحه كالشاة وشق بطنه ثم أمر بقطع رأسه وأرسله إلى خراسان لتخويف أهاليها من معاودة الخروج والثورة، وأمر بجسده فصلب بسامراء... وبميت بمعد الله شقيق بابك ليقتل نفس الطريقة في الساحة العمومية ببغداد.

ثورة الرُّط

ولكن الثورة التي أخمدت نارها بعيداً في خراسان. كانت ما تزال تشعل قرياً حداثاً من عاصمة العباسيين. وبالذات في أرياف البصرة.. حيث كان الرُّط حسب تعبير الطبري قد عاثوا في طريق البصرة فحطموا فيه الطريق واحتملوا الغلات من البيادر بكسكرو وما يليها من البصرة وأخافوا السيل⁽¹⁾.

والرُّط هم أقوام من الغجر استوطنوا المنطقة ما بين البصرة وواسط، وعرفوا خاصة باتقانهم العناء والحرف على الآلات الموسيقية. وقد كانوا يعيشون على تربية الماشية والزراعة وصيد الأسماك.. وفي سنة 206 هـ أعلنوا خروجهم على السلطة المركزية ببغداد وحاربوا جنودها وألحقوا بهم العديد من الهزائم. وحرروا بذلك المنطقة التي يعيشون فيها فلم يعد للخليفة العباسي عليها من سلطان... وإذا كانت المصادر التاريخية لا تذكر بالضبط دوافع هذه الثورة فمن الواضح أنها ثورة فلاحين ضد تعديلات السلطة المركزية.. وقد استغل الرُّط طبيعة المنطقة ومعرفتهم بمسالكها المائية خاصة، لينزلوا خسائر كبيرة بالجيش العباسي الذي لم يتمكن من القضاء على ثورتهم نهائياً إلا بعد خمس عشرة سنة... حيث قضى عليها جيش المعتصم إثر حصار دام تسعة أشهر كاملة من سنة 220 هـ وكان عدد المقاتلين المستسلمين منهم فقط حسب رواية الطبري 12 ألف مقاتل. ورغم أن الرُّط لم يستسلموا إلا بعد أن فرضوا على السلطة القبول بشرط تأميمهم على حياتهم وممتلكاتهم، فإن المعتصم أمر بنقلهم إلى الحدود حتى يكونوا عرضة لمفارات جيش الروم. ويذكر أن تلك العارات أتت عليهم جميعاً ولم يفلت منهم أحد.

(1) الطبري ج 10 ص 306.

ثورة الزنج

ولكن منطقة البصرة هذه لن تعرف الهدوء الدائم وسوف تتمخص في سنة 255 هـ عن كبرى الثورات الطبقية في تاريخ الخلافة الإسلامية وهي ثورة الزنج... رأينا آنفاً تزايد أعداد الرنوج في الخلافة الإسلامية وأهمية دورهم الانتاجي... اد لم يعد هؤلاء الزنوج العبيد يُستغملون في الاشغال المنزلية فحسب أو في التجارة والصناعة وإنما أصبحوا يُستغملون أيضاً وبأعداد غفيرة في الزراعة وإصلاح الأراضي... وفي الحقيقة فإن هذه الميزة للاقطاع الشرقي ليست جديدة تماماً وإنما هي مواصلة لما عرفته المنطقة على أيدي الاقطاع البيزنطي من استغلال مكثف للعبيد... ولا شك أن الحاجة إلى العبيد في الفلاحة قد ازدادت بشكل محسوس في ظل ما يعرف بالمعصر الذهبي للدولة العباسية وذلك لأسباب ثلاثة أساسية:

1 - توظيف التجار للفائض من أموالهم في الزراعة مع الإقامة في المدن باعتبار أن التجارة هي نشاطهم الأساسي، دفعهم إلى إقتناء المزيد من العبيد لتشغيلهم في الأرض..

2 - ازدهار الحياة في المدن ونقل الضرائب دفع أعداداً كبيرة من الفلاحين إلى النزوح عن الأرياف للاستقرار في تلك المدن، وكان على أصحاب الأراضي من الإقطاعيين تعويضهم بالعبيد.

3 - اتساع برامج استصلاح الأراضي غير الصالحة للزراعة، الذي قامت به الدولة العباسية سواء مباشرة أو عن طريق توزيعها على كبار الملاكين والموظفين على سبيل الاقطاع وقد تطلب ذلك أعداداً كبيرة من الأيدي العاملة منخفضة التكاليف...

هذا ريادة على ما كان يتطلبه ازدهار صناعات الخزف والبلور والسجاد والأثاث والأدوات، من يد عاملة بخسة، وريادة على ما

كانت تتطلب حياة الرفاء الجديد التي كانت تحياها الفئات العنية، من خدمات يقوم بها العبيد - ولا ننس كذلك أن ازدياد حاجيات الجيش المعاسي للمقاتلين قد دفع السلطة إلى تلبية هذه الحاجيات عن طريق اقتناء العبيد وتدريبهم وتسليحهم.

كل هذه العوامل مجتمعة أدت إلى كثرة عدد العبيد في المجتمع الإسلامي وتماطم دورهم الإنتاجي، ولكنهم بالمقابل كانوا يعيشون ويشتغلون في ظروف لإنسانية، يعانون الاكتظاظ وسوء التغذية والأشغال الشاقة مع الضرب والإهانة... وهو ما نرى فيهم الشعور بالحق وجعلهم مستعدين دوماً للاشتراك في أي تحرك يوجه ضد مستغليهم والسلطة التي تحميهم وتمثلهم...

وقد أشرنا إلى مشاركة عبيد المدينة في الثورة ضد الخليفة عثمان واستغلال الفرصة للتححرر من قبضة أسيادهم وكأنهم رأوا في تلك الثورة الاجتماعية أملاً للخروج من وضعهم المأساوي. ولكن الخليفة الجديد علي بن أبي طالب اضطر أن يأمرهم بالعودة إلى مالكيهم. وفي المدينة أيضاً وفي خلافة المنصور استغل العبيد خلافاً سياسياً بين عامل الخليفة وأحد أعيان المدينة، وما قام به الجنود من تعديات على التجار في الأسواق (حيث كانت تشغل أعداد كبيرة من العبيد)، فثاروا على ذلك العامل وطردوه من المدينة بعد أن قتلوا العديد من جنوده.

وفي ذلك يقول الطبري في روايته لأحداث سنة 145 هـ ما ملخصه⁽¹⁾ أنه في هذه السنة قدم المدينة عبد الله بن الربيع والياً من قبل أبي جعفر المنصور فنزاع جنده التجار في بعض ما يشترونه

(1) الطبري ج 9 ص 235.

مهم، فخرجت طائفة من التجار وشكوا ذلك إلى ابن الربيع مبرهم وشملهم مما شجع الجند فانتهبوا شيئاً من متاع السوق واشترى حندي لحماً من جزار ورفض دفع الثمن فتجمع حوله عدد من المشتعلين في المجازر وقتلوه... ثم تفخوا في أبواق لهم فتجمعت منهم أعداد غفيرة هاجمت الجند بالعصي وأعملة السوق فأكثروا مهم القنلى وأجلوهم عن المدينة، وهاجموا منزل الوالي نفسه وانتهبوا ما فيه من مؤونة الجيش وباعوها بأثمان بخسة.

ويذكر الطبري جملة تكشف بكل وضوح حقيقة وضعهم الاجتماعي، وهو ما يفسر ما اتصفت به ثوراتهم من عنف، يقول:

«كان الواحد منهم ما عليه إلا حرقتان على عورته، ودزاعة».

ورغم أن الطبري يشير إلى وجود زعماء يفودون هذه الانتفاضة وهم «وثيق وعقل ورمقة» فإنهم في حقيقة الأمر لم يكونوا منظمين تنظيمياً سياسياً وهو ما عبر عنه ابن أبي سبرة الذي اندلعت الانتفاضة بسبب حبسه من طرف الوالي ثم حزره العبيد وأتوا به وهو في الحديد ليخطب في الناس في المسجد، فتوجه إلى أعيان المدينة قائلاً:

«إنهم (العبيد) لا نظام لهم، ولم يقوموا بدعوة، وإنما هم قوم أخرجتهم الحمية».

وقد أكد هذا الرأي استجابة العيد لتدخل أسيادهم لما طلبوا منهم إنهاء الانتفاضة فأجابوهم حسب رواية الطبري دوماً: «مرحباً بكم يا موالينا والله لم نقم إلا أنفة لكم...»

ولكن السبب الحقيقي لانفاضتهم هذه لم يكن مجرد الحمية والألفة لأسيادهم، وإنما خاصة ما تمثله السلطة المركزية ورمورها في أعينهم من مسؤولية عما هم فيه من وضع أليم... وهو ما عثر عه

سجلاء أحد رعمائهم واسمه وثيق الجرار إذ أجاب «دعونا نشفعكم
وشتف أنفسنا».

أما أكثر تجمع للعبيد فكان في منطقة البصرة إحدى كبريات مدن
الحلابة وأكثرها حركية. وهذه المنطقة تمتد فيها السبخ والمستنقعات
على مساحات شاسعة، وهي تدخل في أغلبها ضمن أرض
الضواقي... ومعظم الضياع الصالحة للزراعة كانت قد ورعت بصفة
الاقطع منذ أيام الفتح الأولى وخاصة في خلافة عثمان ثم في العهد
الأموي. على الفاتحين العرب، وبما أن هؤلاء الفاتحين لا يشتغلون
بالزراعة فقد عمدوا إلى استعمال العبيد بشكل مكثف.

وفي العهد العباسي شطت حركة استصلاح الأراضي السبخة
بإزالة طبقات الأملاح وتغذية التربة بمجاري الماء العذب وتجفيف
لمستنقعات، كما نشطت في سبخ البصرة صناعة استخراج الملح
وجمعه وتنظيفه ثم تسويقه، وقد تطلبت كل هذه الأعمال جلب آلاف
لعبيد وتكديسهم في أكواخ من القش والقصب في ظروف قاسية جداً
وكان يتكدس في التجمع الواحد ما بين 500 و5000 زنجي عرضة
لحرارة الشمس المحرقة والتعب المرهق، إذ كانوا يُستغلون من
لفجر إلى حلول ظلام الليل... ولم يكن غذاؤهم يتجاوز حنّات من
تمر والطحين لا تكفي لسد الرمق... لكل ذلك كانوا عرضة لمختلف
الأوبئة وخاصة حمى المستنقعات التي كانت تأتي على العديد منهم.

والى جنب هؤلاء الرموج كان يشتغل أيضاً عدد كبير من العمال
لأحرار القادمين من بين فلاحي الريف الفقراء والأعراب أو عامة
المدن البطاليين.

وهكذا كانت منطقة البصرة اجتماعياً تنام على برميل من البارود
ولا ستظر إلا العيل الذي سيحدث الانفجار. وفي سنة 255 هـ جاء

رحل يقول «إنه علي بن محمد بن أحمد بن علي بن عيسى بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب» يحمل السار إلى ذلك السارود... فتمجرت ثورة «الزنج» التي ستحرر مناطق شاسعة من سلطة الحليفة العباسي وتقر فيها حكمها مدة 15 سنة...

وكما يبدو من النسب العلوي الذي ادعاه علي بن محمد لنفسه، عن حق أو عن باطل، وما ينسب إليه من أنه كان يرعم لنفسه الخوارق⁽¹⁾ وأنه قد أوحى إليه بصوت الرعد أن يأتي البصرة لتحلص عبيدها وفقرائها مما هم فيه من ضنك وشدة.. ينضح لنا مرة أخرى أهمية الإيديولوجيا الدينية كقناع ومنشط ومبرر للثورات الاجتماعية... حتى أن علي بن محمد الذي سيعرف بصاحب الرنج، اختار يوم عيد الفطر لإعلان ثورته وكتب على اللواء الذي يحارب تحته هذه الآية: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ النَّاسِ أَنْفُسَهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ وَأَمْ لَكُم مِّنْ لَّهٖمْ الْجَنَّةُ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾.

وألح في الخطبة التي توجه بها إليهم بعد أن صلى بهم، على أن «لم يخرج لعرض من أعراض الدنيا، وما خرج إلا غضباً لله ولما رأى عليه الناس من الفساد في الدين. ظهر محمد بن علي أولاً في البحرين ودعا الناس إلى الثورة فانضم إليه حسب الطري خلق كثير وأحلوه من أنفسهم محل النبي حتى جبي له الخراج هنالك ونفذ حكمه منهم وقتلوا أسباب السلطان بسببه» ولكن أمام ضربات السلطة اضطر إلى الالتحاق بالبادية بعد أن تفرق من حوله أنصاره... وبعد مدة فضاها هناك يدعو البدو إلى مذهبه، قدم البصرة «وزعم لنفسه الخوارق»، فاجتمع إليه بشر كثير من غلمان الشورجيين (تجار

(1) الطري ج 11 ص 174 وما يليها.

المصح)... ثم جمعهم وقام فيهم خطيباً، فمتاهم ووعدهم أن يقودهم ويرثسهم ويملكهم الأموال وحلف لهم الأيمان العلاء، ألا يعدر بهم، ولا يخذلهم ولا يدع شيئاً من الإحسان إلا أتى إليهم ثم دعا مواليهم فقال: قد أردت ضرب أعناقكم لما كنتم تأتون إلى هؤلاء العلماء الدين استصعفتوهم وقهرتموهم وفعلتم بهم ما حرم الله عليكم أن تفعلوه بهم، وجعلتم عليهم ما لا يطيقون...»

ثم أمر بهم فجلد كل عبد سيده 500 جلدة...

وهكذا انطلقت الثورة... ثورة هؤلاء العبيد الذين لا سلاح لهم إلا حقدهم ومقتهم للأوضاع اللاإنسانية التي كانوا عليها... وبهذا الحقد وحده استطاعوا أن يقهروا الجيش العباسي المدرب أحسن تدريب والمسلح أحسن تسليح... ويذكر الطبري أنه خلال المعارك الأولى لم يكن في جيش صاحب الزنج إلا ثلاثة سيوف، ويصور لنا معركة من هذه المعارك التي خاضها الزنج بدون سلاح وانتصروا فيها بما يشبه النكتة. قال: «تنادي الزنج السلاح فبدر مفرح النوبي وريحان بن صالح وفتح الحجام وكان فتح يأكل فلما نهض تناول طبقاً كان بين يديه وتقدم أصحابه فلقبه رجل من الشورجيين يقال له بلبل فلما رآه فتح حمل عليه وحذفه بالطبق الذي كان في يده فرمى بلبل بسلاحه وولى هارباً وانهزم أصحابه وكانوا أربعة آلاف رجل فذهبوا على وجوههم وقتل من قتل منهم ومات بعضهم عطشاً وأسر منهم قوم فأتي بهم صاحب الزنج فأمر بضرب أعناقهم...»

وبهذه الصورة احتل علي بن محمد وصحبه من الزنج، ومن انضم اليهم من العبيد الفاريس بأسلحتهم من الجيش الرسمي والفلاحين والعامة والقرامطة والأزارقة المخوارج والأعراب خاصة من قبيلة سي سيم، كامل منطقة البصرة التي جلا عنها سكانها الأغنياء

ومروا هلعاً إلى الشمال، كما وقعت بأيديهم مناطق حورستان والأهوار وعبادان والأبلة... وينوا لهم عاصمة متينة سموها المختارة. ومن المؤسف، كما لاحظت دائرة المعارف الإسلامية وأن المصادر التي بين أيدينا لا تذكر إلا تفاصيل قليلة عن نظام حكومة الريح التي كانت على النمط الشيوعي...⁽¹⁾

ولكن بيلاييف يقول مفسراً هزيمة الثورة ودون أن يذكر مصادره، بأن الزنج لم يقرروا المبادئ التي ثاروا من أجلها وفي آخر السبعينات من القرن التاسع (ميلادي) كان زعماء الزنج قد أصبحوا من كبار الملاكين وأصحاب العبيد، فراحوا يظلمون الفلاحين ويبترون المال من العمال في الأرياف والمدن، كما أنهم كانوا يحتفظون بواردات الخراج والضرائب عوضاً عن استخدامها في تحسين وضع عامة الشعب من الزنج (...). وانقسم الزنج أنفسهم بسبب التفاوت الاقتصادي والسياسي الصارخ، كما أن مصالح مختلف الفئات بينهم ازدادت تضارباً وتبايناً، وشعر ثوار الزنج بخيبة أمل مبررة وأصبحوا مترددين في عزائمهم...⁽²⁾

لا شك أن الثورة وقعت في تجاوزات عديدة ضد الفلاحين، لما امتازت به من عنف وتقتيل ونهب لكل ما يمت إلى الأسياد القدامى بصلة.

ولا شك أيضاً أن الثورة لم تقض على العبودية في مختلف أشكالها، ولم يكن ذلك هدفاً من أهدافها لأن علي بن محمد نفسه قد وعد الزنج بامتلاك العبيد حسب رواية الطبري.. وإنما الذي قضت عليه الثورة هو النظام المبودي في الإنتاج... فلم تعد علاقات الانتاج

(1) دائرة المعارف الإسلامية الطبعة العربية ج 10 ص 422

(2) بيلاييف - نفس المرجع ص 328 - 329.

قائمة على العبودية، والعبيد الجدد، وهم أساساً من أسباط الأُمس وأُسَنتهم وُسَنتهم الواقعين في الأسر، كانوا يستعملون في الخدمات.

ثم ان صراوة القتال التي أبدّاها الثوار حتى سقوط آخر مدينة لهم وهي العاصمة المختارة ومقتل رعيمها علي بن محمد - شهادة أكثر المؤرخين تحاملاً عليهم وهو الطبري - تغند ما ذهب إليه «بيلابف». ولعل أسباب الهزيمة تعود أساساً إلى طول الحصار الذي ضربه الجيش العباسي الأكثر عدداً وعدة على الثورة.. واتساع رقعة القتال من مناطق السباح حيث تلعب معرفة الزوج الدقيقة بطبيعة التربة وبالمسالك بين أحراش القصب والمجاري المائية، لفائدتهم... وامتدادها إلى أراض أخرى يكون فيها التفوق في العدد والعدة هو العامل الحاسم.

ولعل تحرر العبيد وعزوفهم عن العمل الزراعي بعد ذلك وانشغالهم بالقتال قد جعل الحمل يثقل على كاهل حلفائهم من الفلاحين زينة على ما كان يعانيه هؤلاء في مزارعهم ومواشبيهم وأمنهم من جزاء هذه الحرب الطويلة، مما جعلهم لا يتحمسون كثيراً لمواصلة دعمهم للثورة... كما أن ما اكتسبه الجيش الرسمي من خبرة في محاربة الزوج خلال خمس عشرة سنة كاملة مكنه بلا شك من إحكام حصاره على حصون الثورة ومدنها قاطعاً بذلك بينها وبين مواطني دعمها في الريف... مما حرم الثوار من المؤن اللازمة وذكر الطبري أخباراً مطولة عما عمّد إليه قائد الجيش العباسي من إغواء بالمدل والأمان لفصائل من الثورة وحلفائها مع تشديد الحصار في نفس الوقت مما جعل مجموعات هامة تسلّم... ولكن مدينة المختارة صمدت للحصار صموداً أسطورياً ولم يدخلها الجيش العباسي إلا على جيش المدافعين عنها وهي مقدمتهم صاحب الرنح علي بن محمد.

وبدلت قضي على أهم ثورة طبقية باتم معنى الكلمة... غير أن أهم مكسب حفظته هذه الثورة هو الصرية الفاصمة التي أرسلتها بالنظام السعودي... الذي ظل يتطور ويتوسع حتى اندلعت ثورة الريح فوصعت حداً لنموه... ولم يعد العبيد يستعملون ماعدا دومة في الرعاة وأعمال الري وإصلاح الأراضي... رغم أنه تواصل استعمالهم في الصناعة وهي الخدمات المنزلية، مما أدى إلى تفحص تحارة الرقيق في المنطقة.

ثورة القرامطة

إذا كانت ثورة الزنج هي ثورة العبيد تعصدهم بعض الفئات الفقيرة من فلاحين وأعراب وعمال أحرار، فإن الثورة القرامطية هي ثورة الفلاحين بلا منازع، دون أن يتخلف لفيف الفقراء الآخرين في البداية والمدن عن الانضمام إليها، وهم المتحالفون دوماً مع كل ثورة. وفي ذلك تقول دائرة المعارف الإسلامية: «القرامطة مجموعة من لثوار العرب والنبط ظهرت في سواد العراق إثر ثورة الزنج، أي منذ 264 هـ 877 م، وكانت تقوم على أساس شيوعية بدائية. وسرعان ما شرت دعيتهم النشيطة، تنظيمااتهم السرية في أوساط التجمعات العمالية في المدن والأرياف»^(١).

ومم يؤكد أن هذه الثورة هي ثورة الفلاحين، ما رواه الطبري من أن أحد ولادة الكوفة، توقف عن التكيل بهم بعد إخماد انتفضتهم سنة 289 هـ وذلك بسبب خوفه من خراب سواد العراق لأنهم كانوا فلاحيه وعماله.

ويكاد يجمع المؤرخون أن بداية هذه الحركة كانت سنة 264 هـ

(١) دائرة المعارف الإسلامية الطبعة العربية القديمة مادة قرامطة.

إن ثورة الرنج بالبصرة. إذ قدم في هذه السنة إلى منطقة الكوفة أحد دعاة الاسماعيلية ويسمى حسين الأهوازي، وكان معظم سكان هذه المنطقة الزراعية من النبط الذين عُرفوا تقليدياً بانشغالهم في العلاحة، وكاسوا أبنائك يعانون من تردّي أوضاعهم بسبب كثرة الضرائب المفروضة عليهم واستغلال كبار الملاكين من الاقطاعيين لهم... ولذلك كانوا مستعدين لمتابعة كل من يبشرهم بالخلاص من رقة وضعهم هذه. وقد شاركوا في مختلف الثورات التي عرفتها المنطقة خلال القريب السابقين.. كما مدوا يد المساعدة إلى الرنج إنان ثورتهم.

جاء حسين الأهوازي الكوفة يعلن أنه معوث إلهي ليخلص هؤلاء الناس من عذابهم، وبدأ بإظهار ورعه وتقواه.. وأشاع عن نفسه المعجزات علماً منه بأهمية القناع الديني كرابية لثورة الاجتماعية.

فكان يشيع بين الناس قوله: «أمرت أن أشفي هذه القرية، وأغني أهلها وأستقذهم أو أملكهم أملاك أصحابهم»⁽¹⁾.

وقد تميزت الحركة القرمطية بنجاحها في إعطاء الدين بعداً مادياً اقتصادياً، على حد تعبير أدونيس حيث يقول:

«إن سمتها المميزة هي أنها حركة تمثل طبقة محددة وتدافع عن مصالحها، وتضع من أجل ذلك برنامجاً اقتصادياً - سياسياً. لقد أصبح الدين نفسه شكلاً من أشكال الوعي الاجتماعي، مرتبطاً بتاريخ نشأتها، وظروف هذه النشأة، والشروط الحياتية للبشر الذين انتموا إليها. لقد أعطت للدين وتعاليمه مفهوماً مادياً. وفي حين كانت الدولة

(1) تاريخ أحوال القرامطة تحقيق سهيل زكار، ص 96.

يقول عن الحقيقة إنها بنت المطلق الثابت، كانت الحركة القرمطية تقول، بسلوكها وممارستها، إن الحقيقة هي بنت المتغير السسي. فافكر هذه الحركة نتاج تاريخي في مرحلة محددة، ضمن انتماء صفي محدد، وهي تمثل تطلعات الطبقة المسحوقة وأهدافها. وهي لذلك حركة نقدية ثورية تهدف إلى تحويل المجتمع⁽¹⁾.

وهي الكوفة النقي حسين الأهوازي بفلاح يسمى حمدان قرمط أمر بعده وورثه بعده وأعطاه اسمه. وإلى حمدان قرمط يعود الفصل في إرساء أسس الحركة القرمطية.

وقد انتشرت حركة القرامطة بسرعة عريضة في أوساط الفلاحين أولاً، ثم امتدت لتشمل أهل الحرف والعمالة في المدن، وكانوا حسب الدمشقي في كتابه «الإشارة إلى محاسن التجارة»: أكثر الأحرار فقراً. كما شملت قبائل بادية الشام الذين وصفهم البغدادي في «الفرق بين الفرق» بأنهم مصرب الأمثال في الفقر.

وقد استعمل حمدان قرمط انشغال العباسيين بحرب الزنج فانصرف إلى بث دعوته، وشرع في بناء المجتمع القرمطي ضمن علاقات إنتاج جديدة تقوم على الاشتراكية في مختلف وسائل الإنتاج.. متدرجاً في ذلك من فرض ضريبة على كل فرد إلى دعوة جميع الأفراد إلى التنازل عن ممتلكاتهم لفائدة الجماعة.

في البداية طالب حمدان قرمط كل من يدخل الحركة، امرأة أو رجلاً، أن يتسرع بدنياره.. فاستجابوا لذلك عن طيب خاطر، لأنه كان يوظف ما يجمعه منهم في الانفاق على المصالح العامة وخاصة على مساعدة الفقراء والمهموزين.. وفي مرحلة ثانية فرض عليهم الإلغة،

(1) أدوميس - الثابت والمتحول، ج 2 ص 68.

وهي حسب الطبري: «أنهم يجمعون أموالهم في موضع واحد، وأن يكونوا فيه كلهم أسرة واحدة لا يفضل أحد من أصحابه على صاحبه ولا أحيه في ملك يملكه شيء البتة (...) وقال لهم لا حاجة بكم إلى الأموال، فإن الأرض بأسرها ستكون لكم دون غيركم (...) وأقام في كل قرية رجلاً مختاراً من الثقات فجمع عنده أموال قريته من غنم وبقر وحلي ومتاع وغير ذلك، فكان يكسو عاريهم وينفق عليهم ما يكفيهم حتى لم يبق بينهم فقير ولا محتاج (...) ولم يبق في ملك أحد منهم غير سيفه وسلاحه لا غير»⁽¹⁾.

ولا شك أن هذا التنظيم المالي المشاعي كان له أثر كبير على انتشار دعوة القرامطة بين الفلاحين الفقراء والمعلمين من سكان المدن والأعراب الذين يعيشون حياة رثة حاصة وأن حمدان قرمط دعم هذا البعد المادي الاجتماعي لحركته بسند من الإيديولوجيا الدينية عندما أعلن أن نظام الإلفة هو تطبيق لما جاء بالقرآن مثل قوله: ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بَيْنَهُمْ إِخْوَانًا...﴾ كما متى جماعته في مجتمع الإلفة «المؤمنين المنصورين بالله الناصرين لدينه والمصلحين في الأرض».. ولم يغفل من أتى بعده من القادة، هذا الجانب الإيديولوجي فكانوا يرفعون في حروبهم ضد عباسيين أعلاماً بيضاء كتب عليها الآية: ﴿وَرِيدُ أَنْ لَمَنْ عَلَى الْأَرْضِ أَسْتَعِينُوا فِي الْأَرْضِ وَجَمَلَهُمْ أَيْمَةً وَجَمَلَهُمْ الْقَوَائِمُ﴾.

وبدلت نلمس تداخل العاملين الاقتصادي والإيديولوجي الديني في تأطير الحركة القرمطية على الشكل الذي وضعه أنفاً أدونيس. أما عن أهمية العامل الاقتصادي فيقول محمد عبد الفتاح عليان: «يظهر

(1) تاريخ أخبار القرامطة من 99.

لنا أثر العامل الاقتصادي في نجاح دعوة القرامطة بوضوح وحلاء، إذا ما تذكرنا أن أولئك الذين أسرعوا بتأييدها كانوا من صغار الملاحين والعمال الزراعيين⁽¹⁾.

وفي الحركة القرمطية، كما في الحركة الباسكية عرفت المرأة طريقها إلى الاعتناء الاجتماعي، فكانت عنصراً فاعلاً في الحركة إلى جانب الرجل في مختلف الميادين، وقد بين الطبري كيف سارعت النسوة بالاستجابة لدعوة حمدان قرمط إلى إقامة الإلفة بالنهر بحلبين وما يجمع من أموال يحصلن عليها من عائدات المزل، كما كانت المرأة حسب رواية الطبري أيضاً تشارك المقاتلين عاء المعركة.. ولعله بسبب هذه المشاركة الفعالة للمرأة القرمطية سهل انتشار التهم الرسمية ضد القرامطة بإباحة الاشتراك في النساء.

ولعله من المفيد هنا أن نلاحظ التنظيم الذاتي للقرامطة ضمن مجتمع الإلفة الذي لا تدبره حكومة بالمعنى المألوف.. وإنما يقوم على نوع من التنظيم النقابي المهني، مما دفع بعض الباحثين الأوروبيين خاصة، مثل المستشرق ماسينيون إلى إرجاع الفضل في ظهور التنظيمات النفاية في الإسلام إلى جماعة القرامطة.

وكذلك لم يكن للقرامطة جيش نظامي، وإنما كان نظامهم العسكري يقوم على ما يدعى اليوم بالجيش الشعبي حيث يكون كل مواطن ومواطنة حدياً في حالة احتياط. فالحميم يحملون السلاح ويتدربون عليه.. وفي وقت الحاجة يجتمعون وراء الداعية لينفذوا مهام عسكرية معينة ثم ينصرفون إلى أشغالهم العادية. وهكذا تمكن الجيش الشعبي للقرامطة من إلحاق هزائم ثقيلة بالجيش العباسي قبل

(1) م. عبد الفتاح عليان - قرامطة المراق ص 25.

أن يتمكن من القضاء عليهم نهائياً في صحراء الشام وسود العراق سنة 316 هـ.

أما في البحرين فقد كان لأبي سعيد الجبائي مؤسس الدولة القرامطية هناك، فصل تطوير نظام التسيير الذاتي للقرامطة إلى نظام حكم جماعي يتولى فيه السلطة مجلس منتخب من ستة أعضاء.. كما طور الجيش الشعبي التطوعي إلى جيش شعبي معظم حصصه معارك متصرة ضد الدولة العباسية ببغداد والدولة الفاطمية بالقاهرة وحاصر ابنه أبو طاهر سنة 317 هـ مكة وأخذ منها الحجر الأسود ونقله إلى الأحساء عاصمة القرامطة بالبحرين.

وقد قامت الدولة القرامطية في البحرين سنة 286 هـ على يدي أحد الموفودين من قرامطة الكوفة وهو أبو سعيد الجبائي وبمساعدة قبيلة عبد قيس من ربيعة. وهناك بلغت تجربة «الإلفة» درجة من التطور جعلت العديد من المؤرخين يعتبرونها أول تجربة شيوعية.. فقد أمنت لدولة جميع وسائل الإنتاج وخاصة الأرض وقطعان الماشية والجمال.

وطالبت كل مواطن بتقديم ما في استطاعته من عمل وتكملت بالمقابل بتسديد جميع حاجياته وحاجيات أسرته من مأكّل وملبس ومسكن.. أي من كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته.. كما شجع لقرمطة الصناعات الحرفية بتوفير المواد الأولية للحرفيين وضمان اشتراء منتوجاتهم من طرف الدولة التي احتكرت التجارة الخارجية. وحماية لاقتصاد هذه الدولة الفتية، جعل القرامطة عمسّتهم من الرصاص بذل الذهب حتى لا يقع تهريب هذا المعدن الثمين خارج حدود الدولة. ونظراً لما يستفيدة المواطنون من منافع نظام الإلفة، فقد كانوا يدافعون عن دولتهم بكل صلابة شأنهم في ذلك شأن احرابهم من قرامطة العراق، حتى أصبحوا يمثلون قوة يحشى جاسدها.

التعبير الفهمي عن الصراع الاجتماعي في الإسلام

وهو ما أشار إليه المؤرخ التويري بقوله في الجزء الثالث من نهاية الأرب (ص 58):

«ويستطع بعضهم أيديهم بسفك الدماء وقتلوا جماعة ممن أظهروا خلافاً لهم، فخافهم الناس واستوحشوا من ظهور السلاح بينهم، فأظهر كثير من مجاورهم جزءاً منهم. ولم يبق أحد إلا حافهم. ولا بقي أحد يخافونه لقوتهم ولتملكهم في البلاد».

وهكذا، وبعد أن تعرضنا بإيجاز لمختلف الحركات الثورية التي ظهرت في الإسلام بداية من الثورة الكبرى ضد الخليفة عثمان إلى الحركة القرمطية التي غطت النصف الثاني من القرن الثالث والقرن الرابع للهجرة.. نلاحظ، تصويهاً لآراء إنجلس بهذا الشأن، أن الثورات الحقيقية في الإسلام عبرت وبعثت نمط الإنتاج وكيفت علاقاته بحسب مصلحة الفئات الاجتماعية التي كوّنت العمود الفقري لتلك الحركات.. إلا أن النمط الجديد لم يكتب له أن يصبح نمطاً سائداً في المجتمع الإسلامي، لأن هذه الثورات لم تتمكن من تعطيل الهيكل الاجتماعي السياسي القديم والمتمثل في مؤسسة الخلافة.. بل كانت العلبة تؤول في النهاية إلى هذه المؤسسة التي كانت تسارع بتعطيل ما بنته الثورة من علاقات إنتاج جديدة. وذلك لأن موازين القوى والظروف الموضوعية لم تكن في صالح القوى الاجتماعية التي قامت بتلك الثورات. وهو ما وضعناه آنفاً.

أما تلك «الثورات» التي تحدث عنها إنجلس والتي انطلق منها اس حلدون في تحليله للوضع السياسي في شمال افريقية فهي لم تكن ثورات حقيقية. ولم تغد أن تكون انقلاباً في نطاق الصراع من أجل السلطة السياسية لا غير، وبالتالي فإنها بطبيعة تركيبتها الاجتماعية لم يكن من هدفها ولا من مصلحتها تغيير علاقات الاساح السائدة ما دامت متروطةها لقائدها.

خاتمة: المسلمون والإسلام

من خلال تحليلنا السابق لتاريخ الإسلام نلاحظ بكل وضوح أنه تاريخ صراع اجتماعي سياسي، وليس ذلك بالأمر المناقض لطبيعة الأمور ولا لمطلق تاريخ الأديان.. وليس عيب الإسلام إن كان تاريخه يدحض ما يدعيه له بعض الإسلاميين من دعاة العودة إلى الأصول، من إطلاقية مجردة فوق الرمان والمكان والإنسان، كالبديهيات الرياضية التي لا تقبل الجدل ولا الخلاف. ذلك أن الدين، كحركة اجتماعية بالأساس، هو نتاج التاريخ الانساني، وفي عالم الانسان لا مجال للنشوء المطلقة والبديهيات الرياضية، لأن الانسان، كما يقول فويرباخ، هو «نتاج الانسان والثقافة والتاريخ..» وبالتالي فإن النص الديني (القرآن والسنة في الإسلام) كأني نص، لا يكتسب معناه إلا بقراءته. ولا يخفى أن كل قراءة هي بالأساس عملية تأويل، تتأثر إلى حد بعيد بشخص القارئ وظروفه مما يجعل النص الواحد يشهد بتعدد القراءات وتزداد أهمية هذه الحقيقة البسيطة عندما يكون القارئ مجموعة بشرية، لا فرداً، كما هو الشأن في النصوص الإيديولوجية ومنها الدين.

وهذه الصيغة الجماعية لقراءة النص الإيديولوجي (الديني)، تحمل عملية التأويل تتأثر بالعوامل التاريخية للمجموعة البشرية المتفاعلة مع

ذلك الصر، سواء في بعدها الأفقي، أي داخل المجتمع الواحد في زمن واحد. فيكون لكل طبقة اجتماعية تأويلها الخاص.. أو عمودياً أي بحسب التطور التاريخي لطبقة معينة في مجتمع معين، أو للمجتمع ككل. وهذا ما تشهد به تلك الصراعات الدموية التي تحدثنا عنها في صلب الإسلام بين مسلمين متحاربين باسم الإسلام "هه". وهي في الحقيقة صراعات بين قراءات اجتماعية متباينة للإسلام.

لذلك يصبح من الخطأ القول بوجود إسلام أصل مطلق، سواءت أمور المسلمين لما تخلوا عنه، وعلينا اليوم أن نعود إلى ذلك الأصل لسبب به على مختلف مشاكلنا الحاضرة، جميعاً وفي نفس الوقت، لا فرق بين عامل وعرف إلا بالتقوى.

والحال أن دخول المجتمع الإسلامي في مرحلة ركود وانحطاط لا يعود إلى الدين في ذاته لا بالسلب ولا بالإيجاب، وإنما يعود إلى طبيعة تطور هياكله الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بشكل لم يسمح بتواصل عملية الانتاج وإعادة الانتاج في ظروف ملائمة.

وتكمن محدودية مثل هذا التفكير الساذج التبسيط في عدم فهم أصحابه لأمر بديهي وهو أن الإسلام، ككل الإيديولوجيات الدينية ذات البعد الانساني تقوم على موازنة بين العام والخاص.. بعكس الأديان المحلية التي لم تستطع الانتشار ولا التواصل في الزمان، لأنها لم تطور في صلبها هذه الموازنة الديناميكية بين ما هو عام فيها وما هو خاص. والعام في الدين هو الجانب الاعتقادي الذي به يكون المسلم مسلماً.. وهو الجانب المطلق في الزمان والمكان والذي يكسب ديناً ما بعده الشمولي والانساني.

وأما الخاص فهو جانب التشريع وكل ما يتعلق بتوظيفه الاجتماعية للإنسان، والعلوم المختلفة والتنظيم السياسي الخ... وكل

ذلك لا يمكن أن يكون أمراً ثابتاً مطلقاً في الزمان والمكان وإنما هو حاصص بسنة التطور التاريخي للانسان نفسه. وفي ذلك يقول اس حدنون:

«ومن الغلط الخفي في التاريخ، الدهول عن تبدل الأحوال في لأم والأحيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام...»

ومن م ساهم في طمس الفارق بين هذين الجانبين في الإسلام وقد بدنا إلى الخطأ والوهم ما وضحه الشيخ علي عبد الرازق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم» من جمع الرسول بين النبوة والقيادة السياسية في نفس الوقت، فاختلط في تصور المسلمين ما هو عقائدي مطلق بما هو ظرفي حاصر، جاء لحل مشكلة معينة طرحت على المجتمع آنذاك، وكان على الرسول بصفته القائد السياسي أن يجد لها الحل. وكثيراً ما كانت تلك الحقوق نفسها تلغى متى تغيرت الظروف ولم تعد ملائمة لها وهو ما عرف بالناسخ والمسخ في القرآن والذي لم يتوقف إلا بموت الرسول وتوقف الوحي، ولكنه في الحقيقة لم يتوقف كلياً وإنما تغير شكله بظهور الاجتهاد الذي جاء نتيجة م فرضه الواقع من ضرورة الملازمة بين النص الديني والتعبيرات التاريخية العميقة التي كان يمر بها المجتمع المسلم.

ولو تتبعنا ما عرف في فقه القرآن بأسباب النزول، لرأينا أن جميع التشريعات الإسلامية قد جاءت إثر حدوث مشكلة معينة واجهت النبي في حياته الخاصة أو في سياسته للدولة.

فالآية التي تضبط أحكام الزنى، ونحدد عقوبة الاتهام به بطلاً وتضبط شروط ثبوته، إنما جاءت إثر حديث الإفك الذي اتهمت فيه عائشة زوجة النبي بالخيانة الزوجية.

والشريع الذي حرم التبني إنما جاء ليحسم في الجدل الذي ثار

سبب رواح النبي من زينب بنت جحش، زوجة ابنه نالسي.. إلخ. وهكذا كانت تأتي الأحكام القرآنية استجابة لمتطلبات الواقع العملي في معاشته اليومية، وبالتالي فإنه لم يتصور حلولاً لمشاكل لم تطرح آنذاك وإن كانت ستطرح في زمن لاحق ليفرق بعضها المسلمين شيعاً وأحراباً متقاتلة كما رأينا في مسألة الخلافة مثلاً.

ومن البلاهة رفض الخوض في تلك المسائل لأن النص لم يخصص فيها.. ومن الخطأ أيضاً أن نجيب عن إشكاليات محتتمنا اليوم بما أحاب به النص الديني على إشكاليات واقع المجتمع المسلم في القرن الأول للهجرة.. وعلى كل فإن الواقع الإسلامي في تطوره لم يأخذ كثيراً بعين الاعتبار هذه الأطروحات الصغوية الأصولية... وفي فترة ما، لم تتجاوز القرون الثلاثة الأولى حاول الفقهاء جامدين تمطيط النص الديني ليشمل قدر الامكان حركة المجتمع في تغيراتها السريعة والعميقة ونجحوا في ذلك إلى حد، عبر حركة الاجتهاد.

وقد اعتمدت حركة الاجتهاد الوسائل المنهجية التالية في عملها الفقهي هذا، بهدف مواكبة النص الديني للواقع من جهة ومحاولة كبح حركية المجتمع المسلم في حدود ما يمكن أن يتسع إليه ذلك النص:

- 1 - القراءة الحرفية للنص (القرآن والسنة).

- 2 - إجماع المسلمين الأوائل وخاصة من الصحابة وقد فبس سلوكهم على سنة الرسول.

- 3 - القياس..

- 4 - أعمال أهل المدينة (أخذ به مالك وحده).

وحتى في تقيد الفقهاء بهذه المقاييس، اختلفت تأويلاتهم اختلافاً عميقاً. ونبايست قراءاتهم لنفس النص الديني سبائين الأوضاع الاجتماعية التي ينتمي إليها كل فقه.

وسكتفي هنا للتدليل على ذلك بالخلاف بين فقهي الإمام مالك والإمام أبي حنيفة.. فرغم أن هذين الفقيهين قد عاشا في عصر واحد إلا ولد أبو حنيفة سنة 80 هـ وولد مالك سنة 93 هـ فإيهما احتلما احتلافاً شديداً في تخريجاتهما وفتاويهما العقابية، فاشتهر مالك بالترمت والتفيد الحرفي بالنصوص وعرف أبو حنيفة بالسماح ومد دائرة النص إلى آفاق أبعد بكثير مما تحتمله حرفيته (النص)... وذلك عن طريق ما ابتكره من حيل فقهية تسهل على الناس تجاوز المحرمات والموانع الدينية في غير الأمور العقابية، التي تعرقل أو تعوق نشاطهم الاجتماعي.

ولا شك أن هذا الاختلاف بين المذهبين يجد جلوره وتبريراته في الاختلاف الواضح بين بيئة الكوفة، المدينة التجارية الكبرى حيث ولد وعاش وأفتى أبو حنيفة، وبينمة المدينة الحجازية البدوية حيث ولد وعاش وأفتى مالك..

فتزمت مالك بعكس تزمت أهل البادية وغلظة عيشتهم، وتشدد قيمهم الأخلاقية، ولذلك انتشر مذهبه بسرعة في المناطق التي يغلب عليها النظام القبلي مثل شمال إفريقيا.

أما أبو حنيفة فرجل من أكبر التجار وأبرعهم ولد في مدينة الكوفة في أيام اتساعها وازدهارها وتحولها إلى حاضرة تجارية من أهم الحواضر التجارية العالمية آنذاك.. مما جعلها مدينة مفتوحة لرياح مختلف الحضارات والثقافات.. كما كانت ملتقى لأناس من أجناس مختلفة وذوي انتماءات حضارية وثقافية وقيمة متباينة.. وقد طرحت الحياة التجارية والتعامل المالي والسلمي الداخلي والخارجي قضايا عديدة ومنجدة على المجتمع المسلم في الكوفة وفي العراق عموماً. ولم تكن النصوص الدينية لتسمع الناس بالأجوبة فيما يطرح عليهم ويحدّ بيبهم من خلاف.. كما أن الحركية الحضارية - الثقافية

التي أحدثتها الثورة وتلاقح الحضارات، جعلت من الصعب على المجتمع أن يعيش حياته الجديدة ويتقيد بموانع الدين في نفس الوقت.. وكل ذلك حتم قراءة جديدة للنص الديني يطوعه لمطلق هذه الحياة الجديدة فلا يعرقلها ولا تتجاوزها معرصة.. وكان فقه أبي حنيفة الإمام الناحر استجابة فقهية لهذه الضرورة الموضوعية.

فليس من سبيل الصدف أن التجارة نالت من فقه أبي حنيفة موضع الصدارة، فاهتم بقضايا العقود والمبادلات والبيع والشراء والأسعار حتى قال أبو زهرة: «لعل الفقه الحنفي أول فقه تعرض لتشعيب مسائلها وتفريع فروعها»⁽¹⁾.

من ذلك مثلاً ضبطه لطرق تسعير الثياب (وهي ميدان تجارة أبي حنيفة) بأن أباح إضافة على رأس المال «أجرة القصار والصباغ والغسال والفثال والخياط والسمنار وبيع مربحة وتولية على الكل للعرف، لأن العادة جرت فيما بين التجار، أنهم يلحقون هذه المؤن برأس المال».

ودلك أن اتساع تجارة العراق كان يعكس تجارة المدينة البسيطة.. إذ كانت «تغد العراق البضائع من كل بقاع العالم (...) يباع الحاضر منها في الأسواق وتعقد على الغائب صفقات السلم (...) ولم يكن ذلك بالحجاز لأن الحجاز بعد أن انتقلت منه حاضرة الخلافة إلى الشام أولاً ثم إلى العراق ثانياً قل شأنه من ناحية التجارة والاقتصاد (...) وقد جاء أبو حنيفة في تلك السوق الربحية المائجة بشئ البضائع وشئ المعاملات»⁽²⁾.

ولاً أن تأثير الحياة التجارية في فقه أبي حنيفة لم يقف عند العقود

(1) محمد أبو زهرة «أبو حنيفة» ص 359.

(2) نفس المرجع ص 364.

من محاوره إلى ميلان الحياة الاجتماعية والعائلية والأحوال الشخصية وسقط العيش، فكان لذلك فقه أبي حنيفة في روحه ومنهجه وأحكامه استجابة عملية لمتطلبات الحياة العملية في مجتمع تجاري متحرك. ولذلك نجد منهجه الفقهي يعطي مكانة خاصة للاستحسان والعرف ومراعاة مصالح الناس حتى أنه اعتبر العرف أصلاً من أصول الفقه الإسلامي فيما لا نص فيه من كتاب وسنة.

وقد تحدث عنه سهل بن مزاحم قائلاً: «كلام أبي حنيفة أخذ بالثقة، وفرار من الفبح، والنظر في معاملات الناس، وما استقاموا عليه وصدحت عليه أمورهم، يعضي الأمور على القياس فإذا قبح القياس بمضيقها على الاستحسان، ما دام يعضي له، فإذا لم يعض له رجع إلى ما يتعامل المسلمون به»⁽¹⁾.

ولعل العقلية التجارية التي يصدر عنها فقه أبي حنيفة هي التي تفسر ما يطبع هذا الفقه من روح التسامح والليبرالية إن صح التعبير. ويتجلى ذلك خاصة في مسائل امتياز بهما أبو حنيفة وهما اهتمامه بالبالغ بالحرية الفردية، وفتحته لأبواب شرعية من وراء الشرع بما كان يسنه من حيل فقهية.. فمن حيث اهتمامه بالحرية الفردية، انعز أبو حنيفة من بين الأئمة في القول بأن للمرأة كامل الحق في أن تتولى ترويح نفسها بنفسها. بينما تحصر بقية المذاهب هذا الحق بين يدي ولي أمرها.

كما ينفرد أبو حنيفة بالقول بحرية أي أنسان عاقل بالغ في أن يتصرف في ماله وممتلكاته كما يشاء. ولا يشاطر بذلك بقية الأئمة في القول بالحجر على السفينة (أي وضعه تحت رقابة القاضي إذا كان لا

(1) مناقب أبي حنيفة للمؤلف المكي ص 179.

يحس التصرف في ماله).. كما يعطي الحرية المطلقة للإنسان ليتصرف في ما يملك دون تدخل القضاء بينما يقيد مالك مثلاً، تلك الحرية بعدم الإضرار بالغير.

كما افرد أبو حنيفة من بين الفقهاء في رفضه لوقف الأموال والممتلكات وأباح فقط وقفها بصفة مؤقتة على سبيل الإعارة على أصحابها الحق في استرجاعها متى شاء هو أو ورثته. وذلك لأن نظام الأوقاف لا يتماشى مع ديناميكية الروح الاقتصادية للمجتمع التجاري. وأما من حيث قوله بالحيل الشرعية، فقد كان يفتي بها من يكون في ضيق فيخرج منه بالتدخل من الأحكام والقيود الشرعية بحيل متنوعة تبقي ظاهرياً على الحكم الشرعي. ولذلك قال عنه بعض منتقديه: «من نظر في كتاب «الحيل» لأبي حنيفة أحل ما حرم الله، وحرم ما أحل الله»^(١). وهكذا يمكن القول بأن عملية توسيع النص الثابت لمواكبة الواقع المتطور، قد أعطت أقصى ما يمكن أن تعطيه مع أبي حنيفة. ولم يعد ممكناً بعد ذلك احتواء الواقع الجديد بالنص القديم وهنا حدث الفراق بين مسيرة الاجتهاد ومسيرة الواقع الاجتماعي.. فبينما واصل المجتمع تطوره التاريخي قدماً، وقف النص عاجزاً عن ملاحقته.. مكتفياً بمحاولات كبه ورده إليه، ولكن بدون جدوى. فأتسعت الهوة وازداد النص انغلاقاً على ذاته في عملية دفاعية، وازداد الواقع عنه بعداً حتى برز جلياً أن هنالك ثنائية بين الإسلام والمسلمين، وهي ثنائية كانت مدعوة تاريخياً إلى المزيد من القطيعة والتفارق.. وهو ما حدث فعلاً واكتمل منذ القرن الرابع للهجرة أو حتى منذ أواسط القرن الثالث حيث أصبح المجتمع ورغم مواصلة اعتناقه للحناب العقائدي من الإسلام، يعيش ويتطور في حقيقة الأمر

(١) أبو زهرة - نفس المرجع.

حارح حرفة النص الإسلامي، وأخذ يبحث له عن مراحع إيدوبوحيه أخرى وجدها في الفلسفة والحركة العلمية التي كدت اسلك تشهد أوج ازدهارها.. وقد ترجم عن ذلك إخوان الصفاء عندما نادوا بأن الشريعة الإسلامية لم تعد صالحة لسياسة المجتمع لأنها دست حسب رأيهم التبريري، بالفضالات ودعوا إلى ضرورة مرجها - وعندما نتبع رسالتهم نعمم تعويضها - بالحكمة اليونانية.

وقد تجاوزت النزعات الالحادية التي تشطت في تلك المرحلة، هذا المطلب، لترفض الإسلام أصلاً كعقيدة ونظام معاً.

ولقد بدا جلياً منذ القرن الرابع على الخصوص أن المسلمين انقسموا إلى ثلاث فئات كبرى بحسب موقفهم بين الواقع والنص الديني.. حيث أنه كان على الإنسان إما أن يحتار الواقع الحضاري الذي يعيشه مع الخروج على النص الديني. وإما أن يرفض الواقع ويختار النص بكل ما يستتبعه ذلك من اتبئات وغربة عن الواقع.. ولذلك عرف القرن الرابع ظاهرتين اجتماعيتين متناقضتين: «المجون والزندقة من جهة، والتصوف من جهة ثانية. في حين حاولت فئة ثالثة أن تجمع بين الواقع الجديد والنص الديني بواسطة الرياء والنفاق فكان الكثيرون حتى من بين القضاة والفقهاء يعيشون حياة مزدوجة: حياة خاصة يغلب عليها المجنون والتحلل، وحياة عامة يغلب عليها التزمت.. وهو ما صوره أبرع تصوير بديع الزمان الهمذاني خاصة في مقدمته الخمرية. ويذكر أبو حيان التوحيدي في «الامتناع» أد أبا القاسم الداركي الفقيه الشافعي وقاضي الري «كان يأكل الدنيا بالدين ويعب عليه اللواط، ولا يرجع إلى ثقة وأمانة»⁽¹⁾.

وبشكل مواز كانت العقلية العلمية الوافدة خاصة في القرن الثاني

(1) أبو حيان التوحيدي - الامتناع ج 1 ص 141.

مع ما نرحم إلى العربية من ثقافة اليونان والهنود، تتدعم وتنمو معمقة ذلك الهوية العاصلة بين النص والمجتمع.. فالقرآن ككتاب ديسي لم يمثل علماً بالمعنى الدقيق للكلمة.. ولكنه يتضمن الكثير من «المعارف» الشائعة حتى ذلك العصر في البيئة العربية، إلا أن اطلاع الناس على العلوم اليونانية المتقدمة، وانكباب العديد من العلماء المسلمين بأنفسهم على التأكد من صحة ما تضمنته من معطيات، وما حققوه في هذا الباب من إضافات وتصحيحات قلب المعطيات المعرفية المضمنة في القرآن رأساً على عقب.. ورغم تكفير العراقي باسم العقه السني للعلاسة والعلماء، فإن هؤلاء ظلوا يواصلون بحوثهم التي غالباً ما كانت تقودهم إلى مناقضة ما جاء في القرآن وخاصة في علم الفلك والهيئة حيث كان للعديد من العلماء المسلمين وخاصة الإدريسي فضل القول بكروية الأرض رغم صراحة الآيات القرآنية القائلة بانبساطها مثل قوله في سورة العاشية: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ۖ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ۖ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ۖ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ۖ﴾. بل لقد ظل العديد من الفقهاء المسلمين حتى أواخر القرن الماضي ومطلع هذا القرن يقولون بانبساطها ويكفرون من يقول بكرويتها. وقد دار في ذلك جدل طويل في 19 بين المناعي المفتي المالكي والشيخ محمد بيرم الخامس المفتي الحنفي: الأول يقول بالانبساط والثاني يقول بالكروية.

وأمام ما بلغت الحياة العلمية والتقنية في عصرنا هذا فإنه يصبح من المضحك حقاً الإصرار على اعتبار القرآن مقياساً علمياً لمختلف هذه العلوم والمكتشفات التي أحدثت أكبر ثورة في تاريخ البشرية، وليس العيب عيب القرآن، إن لم يتضمن الحقائق والمكتشفات العلمية، وإنما هو دس أولئك الذين يتمسكون عليه ليحولوا كلامه وحروفه ومواضعه إلى معادلات رياضية ومسائل جبرية، ونظريات في الدرة

والإعلامية.. ويكفي الإسلام فخراً أنه حث على العلم وطلعه، ويكفي لمعسمين عليه باسم العلم والفقه معاً، محاولات للتي عصاهم في عملة التاريخ لأن العصا تكسر والعجلة تواصل سيرها دون أن تعاً بهم.

وليس استنقاصاً من الدين الإسلامي إذا لم يكن يتصمر لأجوبة العلمية التي تتطلبها الحياة اليوم لأن العلم وبحكم تعريفه ليس من مشمولات الدين.. بل ولم يكتب للعلم أن ينطلق فعلاً ويتطور إلا ساعة تحرر من قبضة الدين.. بحيث أن تاريخ تطور العلوم في نفرون توسطى كن في الحقيقة تاريخ صراعها مع الدين.

وكذلك كان تطور العلوم العربية في ظل الإسلام وبالصراع معه في نفس الوقت.

ولا بد أن نلاحظ هنا أن كل ما انجزه العلماء والفلاسفة والمفكرون في ظل الحضارة الإسلامية حتى وإن كان متافياً مع لمطلق لديني إنما هو في الحقيقة جزء لا يتجزأ من تراث الإسلام.. ويمكن أن نذهب أبعد من ذلك فنقول إن الحركات الفكرية للحادية التي شهدنا تاريخنا هي ذاتها جزء من هذا التراث الإسلامي، لأنها جميعاً كانت بشكل أو بآخر نتاج جدل وحوار وصراع مع الإسلام.

وهذا يقودنا إلى التأكيد على أن الإسلام لم يكن للعرب والمسلمين ديناً فحسب وإنما كان كذلك حركة ثقافية حضارية خصبة ومتفتحة للجوانب المضيئة والمشرية في التراث الانساني السابق عموماً. وإذا كانت أوروبا الحديثة قد ست نهضتها القومية على القطيعة مع الدين المسيحي فإن العرب بنوا نهضتهم القومية على أرضية الإيديولوجيا الدينية الناهضة ويحافظ منها. ولا شك أن هذا انعام جعل الإسلام يطبع بعمق مختلف مباحي المجتمع العربي المسلم ملأ وإيجاباً بالتوافق والوثام أو بالجدل والصراع. وهذه

الحقيقة لا يمكن أن نفهم مدونها الدور الذي لعبته وما تزال تلعبه الأيديولوجيا الدينية في مجتمعاتنا العربية الإسلامية. ومن كل هذا حلص إلى التأكيد على ضرورة التمييز في تعاملنا مع الإسلام كمسلمين، بين العقيدة الإسلامية (وهي حق مشاع للجميع، ومسألة خاصة بين المؤمنين وربه، اذ لا كهانة في الإسلام ولا وساطة بين الله والعباد.. وليس لأحد امتياز تكفير غيره..) وبين الإسلام كتشريع وعلاقات اجتماعية وسياسية، وهذه موكولة إلى المجتمع ذاته بتصرف فيها بما يتلاءم مع مصالحه ويفرضه عليه واقع عصره بحيث تكون تشريعات المجتمع نابعة من ظروفه الخاصة كما نبعت التشريعات القرآنية من الظروف الخاصة لمجتمع المدينة في أوائل القرن السابع للميلاد. ولا يمكن بأية حال سحب ما كان صالحاً للقرن السابع على القرن العشرين. ولعل أبلغ ما جاء في هذا المعنى في مقدمة أفوم المسالك من تفسير شيخ الإسلام الحنفي محمد بيرم الأول، للسياسة الشرعية بأنها: «ما يكون الناس معه أقرب إلى الإصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به الوحي..»

أما البعد الثالث الذي يجب تمييزه في تعاملنا مع الإسلام، فهو البعد الثقافي الحضاري، وهو بعدنا التاريخي ومصدر من مصادر اعتزازنا. وحتى نكون أوفياء لهذا التراث الثقافي الحضاري، يجب أن نتعامل معه تعاملًا نقدياً خلافاً بعيداً عن مركبات النقص أو مركبات العرور.. وبالتالي بعيداً عن الانبئات من جهة والتحجر والانغلاق من جهة ثانية.. ولن يكون ذلك إلا بفرز الجوانب العقلانية المضيئة في تراثنا الإسلامي فنبهها ونطورها ونستوحي منها، ولكن بإدماجها في سياق الحضارة الانسانية عموماً.. أما الجوانب اللاعقلانية والفلامية فلا بد من كشمها بعيداً عن أقنعة التفديس حتى نحول دون تواصلها في حياتنا اليوم لأنها للأسف ما تزال متواصلة.

ملاحظات حول الثورة الإيرانية

إن المتتبع للحركة الثورية في إيران منذ أول حركة احتجاجية سنة 1878 ضد منح البارون «دي رويتر» الإنكليزي حق احتكار كافة مصادر التعدين والمواصلات في إيران لمدة 50 سنة، ثم ثورة التبّاك سنة 1895 للمطالبة بإلغاء امتيازات التبغ الممنوحة إلى «كليزي آخر» هو الميجور «تالبوت» والثورة الدستورية سنة 1905 (المشروطة) إلى ثورة 78 - 1979 ضد الشاه وحليفه أميركا، يلاحظ أربعة أمور هامة وهي:

1 - دور رجال الدين الهام في هذه التحركات، وبالتالي دور الإيديولوجيا الدينية.

2 - الربط بين معاداة السلطة القائمة وتحالفاتها الأحبية.

3 - فعالية الدوافع الاقتصادية والاجتماعية وأهمية دور البازار...

4 - أهمية الحشود الشعبية كعنصر فعال في مختلف هذه التحركات، وفي الحقيقة فإن هذه العوامل فيما يخص إيران متشابهة ومتداخلة بحيث يصعب الفصل بينها بكل وضوح..

فرجال الدين في إيران مؤهلون أكثر من زملائهم من شعهاء السنة في أي بلد إسلامي آخر، للمقيام بدور هام في الحياة الاجتماعية والسياسية ويستمدون هذا الامتياز من طبيعة المذهب الشيعي عموماً والإنسي عشريه خصوصاً وهو المذهب الرسمي السائد في إيران،

لدلت وحب علينا أن تلقى بعض الأضواء على حقيقة هذا المذهب.
يقول ابن خلدون:

«الإثنا عشرية يزعمون أن الثاني عشر من أئمتهم وهو محمد اس
الحسن العسكري - ويلقبونه المهدي - دخل (سنة 874م الموافق لسنة
261هـ) في سرداب مداوهم في الحلة (قرب بغداد) ونعيب حين اعتقل
مع أمه وعاب هنالك، وهو يخرج آخر الزمان، فيملأ الأرض عدلاً،
يشيرون بذلك إلى الحديث الواقع في كتاب الترمذي في المهدي،
وهم إلى الآن ينتظرونه ويسمونته المنتظر لذلك، ويقفون في كل ليلة
بعد صلاة المغرب بباب هذا السرداب، وقد قدموا مركباً فيهتفون
باسمه ويدعونه للمحروج حتى تشتبك النجوم، ثم ينفضون ويرجئون
الأمر إلى الليلة الآتية، وهم على ذلك لهذا العهد...»⁽¹⁾

ومن الواضح في الفكر الشيعي عموماً أهمية القول بغيبة الإمام
العادل وانتظار عودته، في الحفاظ على روح الثورة الدائمة في وجه
الضربات الشديدة والهزائم المتوالية التي منيت بها طوال تاريخها
الدامي.

ومن الواضح أيضاً في الفكر الشيعي الربط وبتطاً عضوياً بين الدين
والسياسة ضمن إيديولوجيا دينية نبعت بالأساس من صراعات سياسية
اجتماعية حول الخلافة، وقد تجسد ذلك في الربط الوثيق بين جوهر
الإمامة والعدل في شخص الإمام العادل.. ومصطلح العدل هنا له
مدلول شامل للاقتصاد والسياسة.

ومنذ البداية كانت صلة الفكر الشيعي بالفقراء صلة جلية باعتبار أن
هذا الفكر هو بالأساس تعبير عن رغبة الفئات الفقيرة في المطالبة

(1) ابن خلدون - المقدمة ص 177.

محقوقهم كاملة مما أفاء الله على المسلمين، واستأثرت به الفئة اقلية من الأثرياء والمحظوظين.

وسجد في ذلك العديد من الأحاديث المنسوبة إلى الرسول، ذكر منها هادي العلوي هذا الحديث الذي رواه الداعية الاسماعيبي النعمان بن حيون المتوفي سنة 363 هـ في كتابه «شرح الأحبار في فضائل الائمة الأخيار...» وفيه يخاطب الرسول علياً بن أبي طالب قائلاً: «يا علي إن الله ربتك برينة الأبرار عند الله، الرهد في الدنيا، ووهب لك حب المساكين فجعلك ترضاهم أتباعاً وپررضون بك إماماً...»⁽¹⁾.

ويعلق الكاتب على هذا الحديث بقوله: «ومع استبعاد صحة هذا الحديث فإن دلالاته تتركز في كونه صدى لتلك العلاقة الحميمة التي جمعت بين علي بن أبي طالب والامة، وبلغت أوج تحققها في المد الشعبي (الذي أطاح بعثمان) والذي اندمج علي في تياره»⁽²⁾.

وتنعمق هذه العلاقة لدى الشيعة الإثني عشرية أكثر من غيرهم لإيمانهم بأن الإمام الثاني عشر لحظة ولد جهر كالمسيح، بإيمانه وصلّى ونطق بهذه الآية:

«وَرَبُّكَ أَنْ تَقُولَ عَلَى الْوَرَيْتِ اسْتَغْفِرُوا فِي الْأَرْضِ وَتَجْعَلَهُمْ أُمَّةً وَتَجْعَلَهُمُ الْوَرَيْتَ...»⁽³⁾.

ويمثل الحسين الشهيد قمة التضحية في سبيل إقرار العدالة الاجتماعية ضد سلطة الحيف والفسق المتمثلة في يزيد بن معاوية،

(1) هادي العلوي - نفس المرجع ص 79.

(2) هادي العلوي - نفس المرجع ص 80.

(3) حامد لمار - دور العلماء المعارض في السياسة الإيرانية المعاصرة - ضمن كتاب: «إيران 1900 1980» ص 175.

ويقوم إحياء ذكرى استشهاد الحسين في إيران بتعجيلات درامية شعبية وتلاوة الشعر (وهو ما يعرف بالتعازي) - خير معذً لهذا الوعي الحاد بمأساة كربلاء، طوال القرن التاسع عشر، وحتى اليوم «جزءاً حياً من التاريخ العبيي» على حد تعبير حامد الغار الذي يضيف محققاً قوله «من الضروري النظر إلى التجريح العنيف للذات الذي يمارسه بعض المشاركين في التعازي، على أنه بالدرجة الأولى نتيجة لدرغبة في المشاركة باستشهاد الإمام، ويمكن إشباع هذه الرغبة بطريقة واقعية أكثر من خلال الثورة ضد الطغيان القائم، وليس من المألوفة القول بأن العواطف التي تظهر عادة في «التعزية»، تستطيع في سياق التحريض السياسي، أن تتخلى عن إطار تعبيرها التمثيلي لتجعل من النضال المعاصر إعادة تمثيل لكربلاء...»⁽¹⁾ وهذا العامل يفسر بوضوح حضور الحشود الشعبية ودورها الحاسم في مختلف التحركات الثورية بـهران وخاصة منها خلال ثورة 78 - 79 الأخيرة، وفي مثل هذه التربة المواتية للخروج والتمرد بما يعذّبها من استعداد دائم للتضحية، كان دور رجال الدين هاماً. ذلك أن مفهوم غيبة الإمام يعني أن السلطة الحقيقية تعود إليه، ولكن غيبته الوقتية تمنعه من ممارستها مباشرة، ولذلك وجب النيابة عنه في توجيه جمهور المؤمنين..

وتوكل هذه الوظيفة إلى جهاز الائمة المجتهدين أو المراجع الدين تعود إليهم مهمة توجيه المؤمنين في شؤون دنياهم. وبذلك تعتبر كل سلطة دنيوية حتى ولو كانت شيعية مثل سلطة الكاجار وآل بهلوي، سلطة اغتصابية، أي أنها اغتصببت الحكم من الإمام الغائب.. وللدلت وحت محاربتها.. حتى أن كل سلطان من هؤلاء تفترن صورته غالباً في أدهان المؤمنين بصورة عدو الله وقاتل الحسين يزيد

(1) نفس المرجع ص 178.

س معاوية، وكثيراً ما اقترن اسم محمد رضا بهلوي في شعارات الحماهير المتجمعة في الساحات والشوارع باسم «يريد العصر» بد به كم، لكن عصر إمامه فلعل عصر أيضاً يزيده.

وهذه الوظيفة «المرجعية» الاجتهادية لرجال الدين في الشيعة الإنسي عشرة محتهم تأثيراً لا يمكن أن يحظى به رجال الدين السنة الذين يعتبرون بصفة تقليدية جزءاً من جهاز السلطة الحاكمة، ولهذا يحق لنا أن نسأل بكل جد إن كان ما وقع في ايران يمكن معاودته في بلد اسلامي سني؟ ولعل الإجابة بالنفي هي الجواب الأكثر منطقية، وحتى مع ظهور أئمة مناضلين سياسياً وفي قطيعة مع الصنف الرسمي من رجال الدين السنة (حركة الإخوان المسلمين مثلاً) فإنها تبقى مفتقدة لتلك الأرضية الإيديولوجية الثورية ذات التأثير العميق في المجتمع الشيعي، حيث كثيراً ما يبرز في صلب المؤسسة الدينية، أحد آيات الله كمرجع أعلى يكون نائباً للإمام الغائب في إمامة المجتمع⁽¹⁾.. وكان قوام تلك الأرضية الإيديولوجية أكثر من 90 ألفاً من رجال الدين المنظمين في مؤسسة «كنسية» إن صح التعبير، بين آيات الله - حوالي مائة - وخمسة آلاف من حجاج الإسلام و11 ألفاً من طلاب العلوم الدينية وعدد غير محدود من الوعاظ والمؤددين وأئمة المساجد ومظمي الجارات والاحتفالات الدينية. وتتصرف هذه المؤسسة في عائدات مالية ضخمة تجعلها في عني عن مساعدة السلطة وتتناهى هذه العائدات من أموال الصدقات والزكاة والأعشار والأوقاف والنذور.

وقد ارتبطت السلطات «الاعتصابية» في ايران بالشركات

(1) أسطر آلان شيسمال - الشيعة وأحداث ايران صمم ككتاب
«des Régimes Islamiques»..

الاستعمارية الأجنبية القادمة من «الغرب الكافر»... في تهديده للمصالح الوطنية للفئات الشعبية وللبورجوازية الوطنية التجارية والصناعية والريعية.. ولهذا كانت ثورة 1878 وثورة التباك سنة 1895 نتيجة تحالف واسع بين سكان الريف وسكان المدن وخاصة بقادات المصاع والتجار في البارار.. لأن التقويت في الاحتكارات لشركات الأجنبية مقابل مكاسب تجنيها العائلة الحاكمة، قد ألحق شديد الأضرار بهذه الفئات الوطنية، كما أن غزو البضائع الصناعية العربية للأسواق الإيرانية قد ألحق بالغ الضرر بالصناعات الوطنية وخاصة في ميدان النسيج.

وقد جاء في وثيقة رسمية كتبها أحد جامعي الضرائب واصفاً الوضع آنذاك في أصفهان: «في الماضي كانت المنسوجات الجيدة تصنع في أصفهان، حيث كان الناس، فقراؤهم وأغنياؤهم يلبسون المنتوجات المحلية، ولكن في السنوات الأخيرة تخلى الناس عن أحسادهم وأرواحهم ليشتروا المنتجات الأوروبية الملونة وذات النوعية المنخفضة ولكن الرخيصة، وأحدث الناس بعملهم هذا خسائر فادحة أكثر مما تصوروا: فالتاجون المحليون، بتقليدهم الأقمشة الأجنبية، خفضوا من نوعية بضائعهم، لذا امتنع الروس عن شراء المنسوجات الإيرانية، وعانى كثير من الصناعات من الخسائر الفادحة. فقد شكل الناسجون عشر النقابات في هذه المدينة، على الأقل، ولم ينج حتى الخمس.. وكان حوالى واحدة من عشرين من الأرامل يعيش من الغزل. أما الآن فقد خزن مصدر العيش الوحيد، كما عانت أيضاً نقابات هامة أخرى كالمبأغين والقصارين»⁽¹⁾.

(1) يرفد إبراهيميان - خلميات وعوامل الثورة الدستورية 1906 ضمن كتاب «شيران» ص 36..

وحاء في رسالة من أحد تجار قزوين إلى صحيفة وطبة صادرة
أنداك قوله: «بأي قانون تبسح حكومتنا حقوقنا القومية سميري
الأموال الأخانت؟ إن هذه الحقوق، حسب مبادئ الإسلام وفوايس
إيراد التقليدية معاً، هي ملك لشعب بلدنا. إن هذه الحقوق هي
وسائل معيشتنا. إلا أن حكومتنا تقايض أملاك المسلمين وتعطيها
لغير المؤمنين، بأي قانون؟ هل مات شعب إيران حتى تبسح الحكومة
إرثه بالمزاد العلني؟»⁽¹⁾.

ولهذا سيكون البازار ونقابات المهنة إحدى المكونات الأساسية
للحركة المعارضة للتحالف بين السلطة الإيرانية والقوى الامبريالية في
مختلف مراحل تلك الحركة انطلاقاً من ثورة التبناك ومروراً بثورة
المشروطة إلى تأميم حكومة مصدق الوطنية لصناعة البترول.. (ولو
مع شيء من الاحتراز في المرحلة الأخيرة بالخصوص).

وفي السنوات الأخيرة من حكم محمد رضا شاه بهلوي.. كان
البازار يعاني من ضغط الطبقة البورجوازية الكمبرادورية.. ويدفع
صغار التجار وصغار رجال الأعمال ثمن التضخم والأزمة
الاقتصادية الخائفة.. ولهم أهمية البارز - يجب أن نعلم أنه يمثل
المعقل الأساسي للطبقة المتوسطة التقليدية⁽²⁾ ويضم 350 ألف
صاحب محل يسيطرون على ثلثي تجارة التفصيل في السلاط
بأكبرها، ويغطي سوق طهران وحدها مساحة ثلاثة أميال مربعة
ويضم أكثر من 10 آلاف مخزن وورشه. ويمتاز تحدر الأسواق
تنظيماتهم التجارية والحرفية (نقابات) الحرفية.. ويسمدون نفوذهم

(1) نفس المرجع ص 42.

(2) ملخصها ما أورده في هذا الشأن الباحث الإيراني يرمند أبراهيميان ضمن
المرجع السابق بعنوان «أسباب ثورة 1978».

من آلاف العمال المشتغلين عندهم وآلاف الساعة المتجولين وصغار السماسرة وتجار التفصيل المرتبطين بهم كما كان لهؤلاء نمود هام في الريف عن طريق المزارع التي يملكونها هناك، وعن طريق المصانع الصغيرة التي يقيمونها في القرى (مثل السجاد والأحذية) والتي بلغ عددها 435 ألف مصنع يشغل كل واحد منها أقل من 10 عمال أغلبهم من النساء، ولذلك كان لهذه الطبقة تأثير واضح وهبنة إيديولوجية على فقراء الأحياء القصديرية ومدن الأكواح، كما كان لها «روابط اجتماعية ومالية وسياسية وعقائدية وتاريخية مع المؤسسة الدينية».

وقد صاحب تكوين الشاه سنة 1975 لحزب «النهضة» الوحيد هجوم مكثف من طرف السلطة على تجار البازار بدأ بحل الجمعيات الحرفية وإرغام تحار البازار والحرفيين على الانخراط في فروع الحرب الجديد، الذي أخذ ينادي بإزالة أسواق البازار وتسويتها بالأرض لتقام مكانها بناءات عصرية «لائقة» وبناء سوق تديرها الدولة. كما كانت سياسة منع القروض الميسرة من بنوك الدولة للمحظوظين وكبار المقاولين قد جعلت هؤلاء يفتحون أسواقاً عصرية «سوبر ماركت» هددت بشكل مباشر مصالح البازار.. في حين كان أعضاء البازار من الطبقة الوسطى مجبرين على الاقتراض من البنوك الخاصة مقابل فائض يتراوح بين 20% و30% بينما لا يتجاوز فائض بنوك الدولة 6%.

ولعل هذه الهجمة بلغت ذروتها مع محاولة تحميل تحار السار فشل السياسة الاقتصادية وغلاء الأسعار المهول والتضخم المالي المرتفع، فبث الحزب الحاكم عشرة آلاف منشور في الأسواق يراحمون حسابات التجار والمقاولين وأودع السجن نحو 8000 من رجال الأعمال ونفى 23 ألفاً آخرين من مواطنهم في

المدن وحكم بخطايا مالية على مائتي ألف من تجار التفصيل والساعة المتحولين.

وقد عثر أحد التجار عن حتمية مواجهة البازار لحكم الشاه بقوله لجريدة «نيويورك تايمز»: «لو أننا تركنا الشاه فيدمرنا. ان البنوك تقوم بعمليات استيلاء. والمحال الضحمة تدمر حياتنا، والحكومة سوف تزيل الأسواق لتجد مكاناً لإقامة مكاتب الدولة..».

أما في الريف فقد جاء «الاصلاح الزراعي» الذي أنجزه محمد رضا بهلوي ليحطم العلاقات الاقطاعية القديمة خاصة بسبب ما صاحب هذا الاصلاح من محاولات لرأسلة الريف من طرف نخبة من الاقطاعيين المتحولين، في ظل حكم آل بهلوي الاقطاعي في شكله والبورجوازي في مضمونه، إلى رأسماليين جدد، وذلك على حساب 76% من الملاحين الصغار و23% من الفلاحين بلا أرض، مما سارع من وتيرة حركة النزوح إلى المدن الصناعية الكبرى وخاصة العاصمة طهران وقد بلغ معدل النزوح 28 ألف فارح في السنة يتوجه 80% منهم إلى العاصمة طهران ليكونوا تجمعات فقراء الأحياء القصديرية الذين سيكون لهم شأن كبير في حركات الحشود الشعبية بشوارع العاصمة إيأاً الثورة، ومن هذه الأوساط الريفية تنحدر الأغلبية المطلقة من رجال الدين وخاصة في المراتب المتوسطة والدنيا، وحتى في المراتب العليا ومن بين هؤلاء برز الشبار الراديكالي في المؤسسة الدينية والذي يمثل كل من الخميني والطالقاني ومتطري ومظهري...

ويوجد في صفوف المراتب العليا من رجال الدين العديد من ممثلي الاقطاع الريفي المتضرر من الاصلاح الزراعي وهم الذين يمثلون ما يمكن تسميته بالجنح اليميني في المؤسسة الدينية ومن أبرز

وحوله أيدت الله: شريعتمداري، كلبايكاني، المرعشي، الجفي، الخ. في حركة الاحتجاج ضد بيع الكاجار لاحتكارات المعادن والمواصلات والتبع لشركات أجنبية ثم في ثورة المشروطة (أي الدستور) ما بين سنتي 1878 - 1905 كان الحزب السياسي المظم الوحيد الذي بمقدوره قيادة الحركة هو المؤسسة الدينية. فأفنى لائمة بتحريم التدخين وأفتوا بشرعية الدستور الذي كان في الحقيقة مطلب الانتاجسيا المتأثرة بالعرب، ومن أهم ممثليها آنذاك «ملكوم حاد» الذي كان من أبرز من نادوا بضرورة تقييد الحكم بالقوانين، وحتى لا تلاقى دعوته رفض رجال الدين كان يؤكد دوماً على أهمية اكساب تلك المطالب العلمانية المستمدة من التقاليد السياسية الغربية صفة إسلامية، شأنه في ذلك شأن المصلحين في البلدان العربية، أمثال الكواكبي وخير الدين وغيرهما، وفي محاضرة له ألقاها بلندن توجه إلى الحاضرين من الإنكليز قائلاً:

«لقد وجدنا أن الأفكار التي لم تكن مقبولة بأي شكل عندما جاءت عن طريق عملائكم في أوروبا، كانت تصح مقبولة حلاً وبحبور عظيم عندما كان يؤتى بالبرهان على أنها تكمن في الإسلام، وبستطاعني أن أؤكد لكم أن التقدم القليل الذي نرونه في فارس وتركيا خاصة في فارس يعود إلى حقيقة أن بعض الناس قد أخذوا مبادئكم الأوروبية وبدل أن يقولوا بأنها جاءت من إنكلترا أو فرنسا أو ألمانيا، قالوا: ليس لنا أي شأن مع الأوروبيين ولكن هذه هي المبادئ الحقيقية لدينا (وهذا صحيح بالفعل)، التي أخذها الأوروبيون وكان لهذا تأثير رائع في الحال⁽¹⁾». غير أن مساعدة رجال

(1) فالح عبد الجبار - إيران: الثورة بعد سنوات خمس - مجلة الحرية الفلسطينية 5 شاط/فريه 1984.

الدين للدستور نجد كذلك مرراً لها في العداوة التقليدية، بين هؤلاء والسلطة السياسية المركزية التي كانت تحد من نفوذهم.. ثم سرعان ما سيحتلمون مع فئة الانتلجنسيا العلمانية المنظمة في الحرب الديمقراطي، ويتحالفون بقيادة آية الله الطباطبائي والبهائي مع تجار السارار في التشكيلة السياسية الناطقة باسمهم وهي «حزب الوسط»، ويعرضون الجماهير على مهاجمة مقرات الحرب الديمقراطي وسوف يجد رجال الدين المحافظين في صفوف المعارضين لسياسة مصدق الوطنية وحتى من ساند منهم انقلاب عليه. وقد حركوا جموعاً من الموالين لهم للتظاهر أثناء انقلاب محمد رضا بهلوي سنة 1953 ضد حكومة مصدق ليقدموا دعماً إعلامياً لعودة الشاه... ولكن مع تعزيز الإصلاحات الإدارية وانتشار المدارس العلمانية واتساع تأثير أفكار الغرب بتزايد عدد المثقفين الجدد الذين لا يخضعون لسلطة رجال الدين، كما أن تزايد حجم الطبقة الشعبية وانتشار الأفكار الثورية خصوصاً بعد نجاح الثورة البلشفية وقيام جمهوريات الاتحاد السوفياتي المجاورة.. قد ساهم في خلق حركية اجتماعية جديدة بحيث لم تعد الإيديولوجيا الدينية الشيعية هي التعبير الوحيد عن الطموح الشعبي إلى العدالة الاجتماعية وبالتالي بدأت المؤسسة الدينية تفقد نفوذها التقليدي شيئاً فشيئاً لتفسح المجال للتنظيمات السياسية العلمانية ونقابات العمال.. والجمعيات الطائفية والمهنية.. وخاصة في الفترة الفاصلة ما بين 1941 عند سقوط حكم رضا شاه، و1953 عند قيام حكم ابنه محمد رضا شاه.

ومن أبرز التنظيمات التي ظهرت في هذه الفترة وتعاظم تأثيرها على الساحة الإيرانية كان حزب توده إيران الشيوعي (أي حزب الجماهير الإيرانية) والتنظيم النقابي المرتبط به والمعروف باسم «المجلس المركزي للنقابات المتحدة لعمال وكادحي إيران» ويقول

عه يرعد أبراهيمان: «بدأ هذا الحزب في أيلول 1941 كحلقة صغيرة من المثقفين الماركسيين، ولكنه ما لبث أن شهد نمواً سريعاً بين سنتي 1941 و1945 حتى كان الحزب قد أنشأ فروعاً في كل مدينة تقريباً يريد عدد سكانها على عشرة آلاف نسمة، وضم في صفوفه أكثر من 40 ألف عضو، كان أربعون بالمائة منهم من العمال، وبلغ مجموع ما ضمه الحزب إلى العمل النقابي 335 ألفاً من الأجراء وعمال اليافات البيض»⁽¹⁾.

وقد جاءت انتصارات هذا الحزب نتيجة لالتصاقه بالانقلابات العمالية والشعبية يؤطرها ويقودها حتى أصبح عشية انقلاب 1953 وعلى حدّ تعبير السفير الانكليزي محمداً حكومة بلاده «القوة الأساسية المتماسكة في البلاد والتي تتمتع بسيطرة كاملة على الحركة العمالية في إيران» إذ بلغ عدد أعضائه ومؤيديه حوالي 325 ألفاً، وتمكّن من حشد مائة ألف نسمة في المظاهرات بشوارع طهران، وهو أكبر تجمع استطاع أن ينظمه حزب سياسي آنذاك، وهذه القوة لحزب «توده» هي التي تفسر عنف الضربة التي وجهت إليه منذ قيام الانقلاب، وخلال السنوات اللاحقة من حكم محمد رضا بهلوي قتل العديد من مناضليه وكوادره وسجن غيرهم كثيرون وتشردت مجموعات أخرى فضلت المنفى.. ثم جاءت الانقسامات العديدة في صفوف الحزب والأخطاء البسيطة لتريد من ضعفه على المواجهة لمدة سنوات طويلة. وفي هذه الأثناء وأمام تحجير كل تنظيم سياسي وملاحقة مناضليه بدأ نفوذ المؤسسة الدينية يعود إلى سابق عهده إذ لم يعد هنالك من تنظيم يعبر الناس من خلاله عن احتجاجهم ورفضهم لما يلحقهم من جراء السياسة القائمة، إلا

(1) نفس المرجع.

هذه المؤسسة الدينية بما تمتلكه من آلاف المساجد والمدارس الدينية، في مختلف المدن والأحياء والقرى الريفية وكانت هذه المساجد تتحول في لحظات التحريض السياسي المتصاعد إلى محتشدات حقيقية لجموع العاضيين والمعارضين بفصل ما تتمتع به الاماكر من حصانة لأن قوات الأمن والسافاك لا تتجرأ على اقتحامها.

أما ظهور العداوة بشكل سافر بين المؤسسة الدينية ككل، وبين نظام محمد رضا شاه يعود في الحقيقة إلى السنوات الأخيرة، لأن رجال الدين لم يظهروا عقب الانقلاب الذي رحب به بعضهم، رفضاً يذكر لحكم آل بهلوي، بل على العكس من ذلك كان هنالك اشعور على نطاق واسع بأن عودة الشاه قد أدت إلى تلافي خطر شيوعي حقيقي نشأ في الأيام الأخيرة من حكم مصدق⁽¹⁾ ولم تبدأ معارضة الخميني بصفة علنية إلا في سنة 1963، وقد اقترنت معارضته مع بداية الاصلاح الزراعي وبعض الاصلاحات الاجتماعية كمنح المرأة حق الاقتراع.. فراج آنذاك أن هذين العاملين هما سبب اعتراضه غير أنه فيما بعد نفى ذلك نفياً قاطعاً.

وبعد موجة الاحتجاج التي أعقبت المواجهة بين الشاه والخميني سنة 63 ونفي هذا الأخير، يمكن القول بأن تلك المعارضة قد فترت حتى اندلاع ثورة 78 - 79 من رحاب جامعة طهران إلا أنه بداية من سنة 1971 بدأ العمل المسلح الذي كانت تقوم به التنظيمات اليسارية الدينية (المجاهدون الإسلاميون أو مجاهدو خلق) والماركسية (الفدائيون الماركسيون أو فدائيو خلق).

(1) إبراهيميان - نفس المرجع ص 69.

وكانت هذه العمليات تستهدف عملاء السافاك والمؤسسات الرسمية والخبراء العسكريين الأميركيين، وكان لهذه التنظيمات المسلحة دورها النشط في المعركة الحاسمة التي أنهت آخر مقاومة لبقايا نظام الشاه، وذلك بدعم من حزب توده الذي عاد إلى النشاط العلني والذي انتخب رعيم جناحه اليساري أميناً أول وأعلن تأييده لحرب العصابات واستعداده لتوزيع السلاح وحوصص الصراع المسلح. ويعود الفضل في هزيمة الحرس الأمبراطوري الشرس وفتح السجون، ومهاجمة الثكنات وافتكاك أسلحتها إلى مقاتلي تلك التنظيمات المسلحة المدربين على حرب العصابات، وفي ذلك كتبت جريدة لوموند في تعطيتها لأحداث الأيام الثلاثة الأخيرة الحاسمة في مسيرة الثورة: «إن رجال حرب العصابات وحدهم نجحوا في أن يُنْصَحُوا باحتقار الجيش الذي كان يوماً جيشاً منبهاً..» وهو ما جعل مهدي بزرغان يصرح في الأبان بقوله: «إن الثورة لن تنسى الدور الذي لعبه رجال حرب العصابات وحزب توده..» ولكن مع بداية عهد حكومة الثورة صعدت الرجعيات الدينية والقوى الدينية المحافظة إلى مراكز القرار واستحوذت شيئاً فشيئاً على مكاسب الثورة وشرعت في تحويلها إلى حسابها الخاص فعادت تنظيمات حرب العصابات اليسارية تناضل ضدهم، وعندها تطفن اليساري بزرغان نفسه «أن اليسار الإيراني أخطر أعداء الثورة فهم لم يصنعوا شيئاً في الصراع ضد الشاه، وهم الآن يحرضون العمال على الاضراب ويسوقون المواطنين السذج للتظاهر، والجماعات الإقليمية للشمرد، إهم عملاء السافاك..».

وبطرة عائرة على هذا الجدول يقتلى حرب العصابات ما بين 1971 و 1977 تكفي للرد على السيد مهدي بزرغان:

التحيز الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام

إنتماء القتلى سياسياً

ظروف القتل	القتلىون الماركسيون	المجاهدون الإسلاميون	المجاهدون الماركسيون	ماركسيون المراكسيون	إسلاميون آخرون
قتلوا في معارك	106	36	16	11	8
أعدموا	38	15	10	12	16
عذبوا حتى الموت	10	18	1	9	4
مفقودون	6	1	2	6	-
انتحروا	5	1	1	-	-
قتلوا في السجن	7	2	-	-	-
المجموع	172	73	30	38	28
عدد النساء منهم	22	7	8	2	-

فحتى إذا كانت قوة حزب تودة قد تناقصت بشكل كبير إثر انقلاب 53، فإن الأفكار الماركسية ظلت تجد صدى خاصة في أوساط المثقفين ولشباب، بل إن الماركسية كان لها تأثير حاس على الجذع اليساري في الحركة الدبية وبالأخص حركة الشاب الإسلامي لمنظمة في صلب مجموعة «مجاهدو المخلق» مما أدى إلى نشق مجموعة «المجاهدون الماركسيون» عن المجموعة الأم، وإعلان عتقها، كما يدل اسمها، للمادى الماركسية.. إلا أن اهتمام لمجاهدين بالماركسية كان مكرراً إذ جاء في بعض أدبياتهم قولهم:

«إن الحكم نحاول أن يخلق هوة بين المسلمين والماركسيين ومع ذلك فهي اعتقادنا أنه لا وجود إلا لعدو رئيسي واحد - هو لإمرئيه

واجنواطئون المحليون معها. إن السافاك حين تطلق النار تقتل مسلمين وماركسيين على السواء، وهي حينما تعذب فإنما تعذب مسلمين وماركسيين. وبالتالي ففي الوضع الراهن هناك وحدة عضوية بين الثوريين المسلمين والثوريين الماركسيين. وفي الحقيقة لماذا يحترم الماركسية؟ بالطبع إن الإسلام والماركسية ليسا منطقيين. ومع ذلك فإن الإسلام هو بالتأكيد أقرب إلى الماركسية منه إلى اليهودية. فالإسلام والماركسية يعلمان الدروس ذاتها لأنهما يحاربان ضد الظلم. والإسلام والماركسية يحتويان على الرسالة نفسها لأنهما يلهمان الشهادة والضال والتضحية بالذات. من أقرب إلى الإسلام: الميتنامي الذي يقاتل ضد الإمبريالية الأميركية أو الشاه الذي يساعد الصهيونية؟ لأن الإسلام يحارب القهر فإنه سيعمل جيباً إلى جنب مع الماركسية التي تحارب القهر أيضاً. إن لهما عدواً واحداً: الإمبريالية والرجعية⁽¹⁾ أما دوافع تحول فصيل من المجاهدين سنة 1975 إلى الماركسية وتحول تنظيمهم إلى تنظيم ماركسي لينيني، فيوضحها أحد زعمائهم وهو مجتبي طالقاني ابن الإمام آية الله طالقاني، في رسالة إلى والده، يقول فيها:

«لقد مرت الآن سنتان كاملتان منذ أن غادرت الوطن، وانخرطت في العمل السري وفقدت اتصالي بك. ونظراً لاحترامي العميق لك وبسبب السنوات العديدة التي أمضيها معاً نحارب الإمبريالية والرجعية فإنني أحس بالحاجة لأن أشرح لك السبب في أنني والأسرة التي تشناني قد قررنا أن ندخل تغييرات رئيسية في تنظيمنا.. لقد تعلمت منذ أيامي الأولى مجوارك كيف أبغض هذا الحكم الطغياني المتعطش للدماء، ولقد عسرت دائماً عن كراهيتي من خلال الدين، من خلال

(1) نفس المرجع ص 189.

تعاليم محمد وعلي والحسين التضالية. واحترمت دائماً الإسلام كتعبير عن الجماهير الكادحة التي تناضل ضد القهر.. مع ذلك فإسي بدأت في الستينين الأخيرتين في دراسة الماركسية.. وكنت من قبل أعتقد أن باستطاعة المثقفين المناضلين أن يدمروا النظام. أما الآن فإسي مقتنع بأن علينا أن نتحول صوب الطبقة العاملة. ولكن لتنظيم الطبقة العاملة يتعين علينا أن نرفض الإسلام، لأن الدين يرفض القوة الديناميكية الرئيسية المحركة للتاريخ قوة الصراع الطبقي. وبطبيعة الحال فإن باستطاعة الإسلام أن يلعب دوراً تقديمياً خاصة في تعبئة المثقفين (الانتلجنسيا) ضد الإمبريالية، ولكن الماركسية وحدها هي التي تقدم تحليلاً علمياً للمجتمع وتنتقل قدماً إلى الطبقات المستغلة (بفتح اللام) لكي تحقق التحرير. من قبل اعتدت أن اعتقد أن أولئك الذين يؤمنون بالمادية التاريخية لا يستطيعون أن يقدموا التوضيح الأسمى لأنهم لا يؤمنون بالحياة الآخرة، أما الآن فلأنني أعرف أن أسمى توضيح يمكن للمرء أن يبذلها هي أن يموت من أجل تحرير الطبقة العاملة»⁽¹⁾.

غير أن الصراع لم ينحصر بين المؤسسة الدينية التقليدية واليسار الإسلامي والماركسي، وإنما انتقل إلى صلب المؤسسة الدينية نفسها بعد تصفية حلمائها من يساريين وليبراليين (سقوط بزرغان وبني صدر..). وتجد هذه الصراعات في صلب المؤسسة الدينية تبريرها في الأصول الطبقية المتباينة لرجال الدين أنفسهم.. لأن هذه المؤسسة لا تمثل وحدة متجانسة بل هي ذات تركيب طبقي بالغ التنوع، وقد قدمت ممثلين سياسيين ومفكرين إيديولوجيين، لكل الأحزاب السياسية، بما تمثل من طبقات وفئات اجتماعية متعارضة»⁽²⁾.

(1) نفس المرجع ص 152.

(2) نفس المرجع ص 153.

فلا عرانة إذا لاحظنا أن هذا الصراع قد عبر عن نفسه مثلاً من خلال مسألة الإصلاح الزراعي، ومسألة تأميم التجارة الخارجية إذ تمكنت الفئات المحافظة والرجعية من فرض التراجع عن الإصلاح الزراعي ورفض قانون تأميم التجارة الخارجية باعتبار أن كل حد من الملكية الخاصة يتنافى مع الإسلام، وقد استطاعت هذه الفئات ذات الارتباطات الطبقية الرأسمالية وشبه الاقطاعية أن تحقق هذا الانتصار بفضل من يمثلها من مراجع دينية في مجلس حماية الدستور حيث يتمتع آيات الله المحافظون والرجعيون بالأغلبية، وقد أعلن بعض هؤلاء المجتهدين من المراجع الدينية استعدادهم لإعلان الجهاد المقدس ضد الإصلاح الزراعي. ويمكن تفسير هذا الحماس الديني بسهولة إذا علمنا أن هؤلاء المراجع من كبار الملاكين العقاريين ويتمتعون بعائدات هامة من توكلهم على ممتلكات الأوقاف.

وليس من الغريب كذلك أن يصدر هؤلاء الفقهاء قانوناً يحرم تداول كتابات مطهري أحد فقهاء الثورة لقراءاته الدينية الاجتماعية المنحازة إلى الفلاحين والفئات الشعبية.. وهم الذين كان أقصى ما ينادون به قبيل الثورة على لسان آية الله شريعتمداري: إصلاح نظام الملكية بالعودة إلى دستور 1906، ولا شك أن هذا الصراع أمر طبيعي في حركة ثورية عفوية في جزئها الأكبر، جمعت في صلبها فئات اجتماعية متباينة المصالح.. لأن «جميع الطبقات لا يمكن أن تحكم في وقت واحد» وإذا كان ميزان القوى مرحلياً يخدم مصالح الفئات الرجعية والمحافظة فإن ديناميكية الثورة التي لم تتوقف بعد، رغم تحميدها بسبب الحرب مع العراق، كفيلة بقلب موازين القوى السياسية بحيث تكون تعبيراً حقيقياً عن موازين القوى الاجتماعية التي تنامي باتجاه الفئات الشعبية من سكان المدن والأرياف.. ولن يصمد

صراع انديبي الذي تتفنع به حالياً القوى الرجعية المعادية لمصالح أوسع القطاعات الشعبية من المؤمنين، لأن هؤلاء كانوا يهرون بذلك الصراع عندما كان رمزاً لمقاومة السلطة ولكنهم سيكفرون به عندما أصبح قناعاً لسلطة القمع ذاتها.

وهذا هو السبب في كون الثورات ذات التعبير الديني نداً تجمعها لأوسع لفئات الشعبية، وشرائح هامة من الطبقات الوسطى وحتى العالية ثم مع الوصول إلى السلطة يبدأ الصراع في صلب ذلك التجمع بسطو ممثلي الطبقات الوسطى الانتهازية على مكاسب الثورة وتحويلها إلى حسابها الخاص بالتحالف مع الطبقات الاستغلالية التي كانت العدو الأمس، والتي تحسن ركوب الثورات في آخر لحظة.

وفي خاتمة هذه الجعلة من الملاحظات يمكن القول بأن الصراع بين فصول الثورة الإيرانية وخاصة في صلب المؤسسة الدينية، هو صراع بين قراءات اجتماعية مختلفة ومتباينة للإسلام الشعبي الإنشائي عشري.

كما نستنتج من هذه الملاحظات، أن الثورة الإيرانية نبئت ونمت على أرضية اقتصادية - اجتماعية متدهورة، ولكنها وجدت تعبيرها في الإيديولوجيا الدينية الشعبية، ذات الارتباط التاريخي الوثيق بالتمرد والخروج على السلطة الاغترابية... كما لعبت الإيديولوجيا الليبرالية العلمانية في بداية القرن، والماركسية خصوصاً منذ الأربعينات، دوراً هاماً في الحركة الثورية ولا يمكن بالمرّة تناسيه، وم نزال لإيديولوجيا الماركسية تكسب تأثيراً متنامياً خاصة في ظل ما تشهده الثورة من انحرافات وخيانات على يد المؤسسة الدينية الحاكمة.

قراءة النحن الديني وآلياتها في الفكر الأصولي المعاصر

في تحديد المصطلح:

«الأصولية الإسلامية» هو المصطلح الأحدث للتعبير عن ظاهرة قديمة جديدة لعل جذورها الأولى تعود إلى أحمد بن حنبل الذي عاش ما بين سنتي 164 و241 للهجرة (780 م - 855 م) ثم تبلورت مع أعلام مدرسته اللاحقين مثل ابن قيم الحوزية وابن تيمية في القرنين السابع والثامن للهجرة. فالسلفيون هم أهل الحديث في مقابلة أهل الرأي وهم أصحاب النقل في مقابلة أصحاب العقل من المعتزليين المعتزلة على الخصوص، وهم الذين اعتبروا السلف الحجة والمرجع الوحيدين باعتبارهم «هم الذين حازوا فصبات السباق. واستولوا على الأمد، فلا طمع لأحد من الأمة بعدهم في اللحاق فأتى حصلة حير لم يسبقوا إليها، وأتى خطئة رشد لم يستولوا عليها» وكانت أفهامهم فوق أفهام جميع الأمة وعلمهم مقاصد شهم ﷺ وقواعد دينه وشريعته أتم من علم كل من جاء بعدهم»⁽¹⁾.

وردت هذه الظاهرة البروز في العصر الحديث مع الحركة

(1) محمد عمارة تناورات الفكر الإسلامي دار الوحدة سنة 1985 ص 39.

الوهابية في القرن الثامن عشر الميلادي (1703م - 1792م) ثم سلوت ووضعت في غير وجهة محمد بن عبد الوهاب وذلك في إطار ما أطلق عليه اسم السلفية⁽¹⁾ أي حركة جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عمده وعبد الرحمان الكواكبي، وقد سماها هذا الأخير في كتابه أم القرى مصطلح «الإسلامية».

وقد اعتبرت جماعة الأفغاني أن نهوض الأمة الإسلامية إذا لم يتم «على قواعد ديننا وقرآننا فلا حير فيه»⁽²⁾. وقواعد دينا هي القواعد التي جاء بها القرآن والسنة وسار عليها السلف الصالح قبل الفتنة التي حدثت بين علي ومعاوية. يقول الأفغاني: «علاجها الناجع إما يكون برجوعها إلى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته»⁽²⁾.

ورغم أننا تعودنا تسمية حركتي ابن عبد الوهاب والأفغاني بنفس المصطلح، أي «السلفية»، إلا أنهما تمثلان في الواقع حركتين على غاية من الاختلاف رغم بعض القواسم المشتركة. ففي حين يمكن أن نعتبر السلفية الوهابية معارضة للعصر الحاضر بعصر «السلف الصالح» ونغياً للمدنية والتقدم ببداءة عصر الوحي، تقوم سلفية مدرسة الأفغاني دعوة ملحة لإعادة قراءة تراث السلف حتى يتماشى مع متطلبات عصرنا الحاضر بحيث يمكن اعتبار هذه الدعوة في جوهرها محاولة دؤوبة لتطويع النص الديني حتى يتسع للواقع المتجدد بينما

(1) يقول محمد صالح المنجد في كتابه «فكر محمد رشيد رضا» لصادر من الدار انوسبة للشر سنة 1985 متحدثاً عن مصطلح السلفية .

(2) كلمة أطلقها المنشقون وعلى رأسهم شاولر آدمز ولاوست على حركة الأفغاني باعتبارها حركة إصلاحية تنطلق من إصلاح العقيدة بالرجوع إلى السلف الصالح» ص 77.

(2) الأفغاني. الأعمال الكاملة جمع وتحقيق محمد عمارة ص 327 وص 198.

تحدد الوهابية لتحجيم الواقع المعاصر وقولته ضمن قوالب جاهزة من عهد السلف. وقد فصل رواد هذه المدرسة «السلفية» المسنونة إلى الأفغاني أو «السلفية الجديدة» كما يسميها البعض، بين جانبي العقيدة والعمل، فدعوا إلى تطهير العقيدة من الخرافات والبدع والزجوج بها إلى ساطئها الأولى في زمن السلف الصالح وهي النقطة الأساسية التي يلتقون فيها مع محمد بن عبد الوهاب ولكنهم احتلوا معه في إيمانهم العميق بضرورة تطوير جانب العمل، وخاصة التشريع، ليكون متجذراً بتجدد الواقع الذي يعيشه المسلمون، وذلك عن طريق إعادة فتح باب الاجتهاد المعطل.

يقول الأفغاني:

«يا سبحان الله، إن القاضي عياض قال ما قاله على قدر ما وسعه عقله وتناولته فهمه، وناسب زمانه، فهل لا يحق لغيره أن يقول ما هو أقرب للحق وأوجه وأصح من قول القاضي عياض أو غيره من الأئمة»⁽¹⁾.

ويضيف الأفغاني في نفس المصطلح:

«وهل يجب الجمود والوقوف عند أقوال أناس قد أطلقوا لعقولهم سراحها، فاستنبطوا وقالوا وأدلوأ بدلائهم في ذلك البحر المحيط من العلم وأتوا بما ناسب زمانهم وتقارب مع عقول جيلهم. وتتبدل الأحكام بتبدل الزمان»⁽²⁾. ففي حين يرى ابن عبد الوهاب أنه لا اجتهاد إلا ما اجتهد السلف ولا استنباط لحكم إلا ما استنبطه السلف، يرى الأفغاني أن أحكام هؤلاء واجتهاداتهم لم تكن ملائمة إلا لعصرهم وعلينا أن نجتهد لعصرنا كما اجتهدوا لعصرهم. ومن

(1) الأفغاني المرجع السابق ص 329.

المواضع أن هذه الحركة، بعكس الحركة الوهابية، قد استهدت إلى حد بعيد من الحركية الحصارية والفكرية المزدخمة على الصفة الشمالية من المتوسط، بصورة غير مباشرة أولاً عن طريق رواد الإصلاح أمثال الطهطاوي وخير الدين وذلك رغم رفض أصحاب هذا التيار المعلن لدعوة أولئك المصلحين إلى ضرورة الأحد عن العرب والمسيح على منواله. أو مباشرة ثانياً من خلال احتكاك الأفغاني نفسه مع الحضارة الغربية إبان إقامته في باريس وتنفذه بين بعض المواضيع الأخرى ومجادلاته مع بعض المفكرين المعروفين مثل «رينان».

ولذلك فإن أنور عبد الملك يميز بين الوهابية ومدرسة الأفغاني على مستوى التسمية فينفي عن الثانية صفة السلفية ويطلق عليها مصطلح «الأصولية الإسلامية» لأن رعماء هذه الحركة «يتصورون الإصلاح مزيجاً من المحافظة على أصول الإسلام الأولى (قرآن، سنة، إجماع، اجتهاد) والأخذ بمقومات الحضارة الغالبة» وقد ذكر في هذا الصدد أن محمد عبده مثلاً لم يكن سلفياً «وإنما هو مفكر معاصر بأرصح معاني هذه الكلمة، ينتمي إلى التراث الإسلامي»⁽¹⁾ ويتبنى محمد عابد الجابري موقفاً مماثلاً تقريباً في كتابه: «إشكاليات الفكر العربي المعاصر». ولئن كنا نخالف أنور عبد الملك في الاصطلاح فإننا نراه محقاً في إلحاحه على تمييز مدرسة الأفغاني عن الوهابية. ونستثنى طبعاً رشيد رضا. وهو ما جعل البعض، مثل محمد عمارة، يطلق عليها اسم «السلفية العقلانية البيرة» وهي التسمية التي نراها أوفقاً لاعتها والتعبير عنها بينما يبدو لنا مصطلح «الأصولية الإسلامية» ينماشى أكثر مع حقيقة الجماعات الدينية الإحوائية التي

(1) انظر محمد صالح المراكشي المرجع السابق ص 90.

شأت بعد ذلك، لأنها هي التي حصرت «فكرها» الديني والاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي في حدود الأصول الأولى للإسلام كما يراها منظروها أمثال حسن البنا وسيد قطب وغيرهم، وهي الجماعات التي اتحدت زمن الوحي أصلاً ثابتاً ومعيّاراً أريّت على مواله يحب أن يعيد التاريخ نفسه ويكرّر المجتمع إنتاج ذاته فكراً وهياكل وسلوكاً.

ومن هذا المنطلق سنستعمل مصطلح «الأصولية الإسلامية» للحديث عن الجماعات الدينية الحركية الراديكالية. وقد اتفق العديد من المهتمين بهذه المسألة على أنّ الجذور الحديثة لفكر هذه الجماعات الأصولية يعود إلى التحول الذي أحدثه الشيخ محمد رشيد رضا في صلب مدرسة الأفغاني. عبده وذلك بالابتعاد التدريجي عن الجوهر التطوري لدعوتها والربط مع روح الدعوة الوهابية وإحيائها.

يقول د. رفعت السعيد مثلاً⁽¹⁾:

«وبرحل الأستاذ الإمام ويأتي من بعده حليفه محمد رشيد رضا، ونكتشف أننا نهبط الذرج خطوة أخرى. فرشيد رضا كان من تلاميذ الإمام الذين اعتقدوا «أنه قدّم تنازلات غير ضرورية لصالح المدنية والتطور الحديث». ويؤكد رفعت السعيد العلاقة بين فكر رشيد رضا وحركة الإخوان المسلمين مشيراً في ذلك إلى قوله حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان: «نحن سلفيون من أتباع الشيخ رشيد رضا». وبالمعل قد أسس تلميذ رشيد رضا، حسن النّا أول

(1) رفعت السعيد: الإسلام السياسي من التطرف إلى مريد التطرف ضمن كتاب قضايا فكرية عدد 8 لسنة 1989 ص 15.

تنظيم أصولي في العصر الحديث وهو تنظيم «الإخوان المسلمين» ويمكن أن نعبر بمفكر هذا التنظيم سيّد قطب، إلى حانب المطرّ الاكستاني المعروف أبي الأعلى المودودي، المسع الأسامي لمختلف الجماعات الأصوليّة التي فرّحتها جماعة الإخوان المسلمين أو الجماعات التي مسجت على متوالها مثل «التكفير والهجرة» و«الجهاد الإسلامي» و«الجماعة الإسلامية» و«حزب التحرير الإسلامي». وهذا التنظيم الأخير هو الذي ستتوقف عنه أكثر من غيره باعتباره نموذجاً لمختلف الجماعات الإسلامية السباسة التي ستتكاثر وتفرّج من بعضها البعض. ولكننا سنعود أيضاً إلى غيره من التنظيمات مثل «التكفير والهجرة».

تأسس حزب التحرير الإسلامي في مدينة القدس سنة 1953 على يد قاضي الاستئناف نقي الدّين النبهاني لذلك يعتبر أقدم هذه الحركات الأصوليّة بعد حركة الإخوان المسلمين.. وإذا كان النبهاني هو واضع أسس هذا الحزب فإنّ الدين جاءوا من بعده من زعماء، حافظوا في الغالب على سرية هويّاتهم، هم الذين بلوروا مبادئه وصاغوها في منظومة متكاملة، وذلك انطلاقاً من مطلع السبعينات على الخصوص، وهي الفترة التي عرفت فيها مثل هذه الحركات الأصولية مدّاً كبيراً.

وأزل ما نلاحظه أنّ مختلف هذه الحركات الأصوليّة التي تجعل لها من إقامة الدولة الإسلامية هدفاً، ليست إلا تعبيرات متنوّعة لأصل واحد. تختلف في بعض التفاصيل ولكنها تتفق حميماً في المبادئ الأساسية والهدف النهائي. يقول د. نصر حامد أبو زيد: «والحقيقة أنّ الناظر في الفارق بين «المعتدل» والمتطرّف» من الخطاب الدّيني لا يحد بينهما تغابراً أو اختلافاً من حيث المنطلقات الفكرية أو الآليات، ويتجلى التماثل في اعتماد نمطي الخطاب على عناصر أساسية ثابتة

هي سبة الخطاطب الديني بشكل عام، عناصر أساسية غير قابلة للنقاش أو الحوار أو المساومة⁽¹⁾

لذلك فإن دراسة فصيل منها يكشف حقيقة معظمها. وقد احتربا في هذا البحث حزب التحرير الإسلامي «تمودحاً» لا يستند فقط لكونه من أقدم الجماعات الأصولية وأكثرها امتدادات على الساحة العربية ولكن أيضاً لأنه من أقلها اهتماماً من قبل الباحثين، وإن كان يشترك مع التنظيمات الأصولية الأخرى في العديد من العناصر الأساسية المكونة للخطاب الأصولي عامة. وسوف نحاول فيما يلي الكشف عن أهم السمات التي تطبع خطاب هذه الجماعات وأهم الآليات التي تقوم عليها قراءتهم الخاصة للنص الديني مع السعي إلى ردها إلى أصولها النظرية ومرجعياتها كلما أمكن ذلك. ومن أبرز هذه السمات التي هي في الحقيقة وليدة الآليات المتبعة في القراءة وإنتاج الخطاب الأصولي، نذكر:

1. تكفير الحاضر والهجرة إلى الماضي:

مهما اختلف الباحثون في الأسباب الكامنة وراء الظاهرة الأصولية الحديثة، فإنها تبدو كسابقتها في الماضي، وكأنها رد فعل، نادراً ما يكون مترناً، وعالماً ما يكون متشجاً، على واقع حضاري وثقافي يتصف بتأثير العامل الأجنبي المازي من ناحية، وبصبغة العقلانية المرتبطة بفكر الأجنبي وثقافته من ناحية ثانية. هكذا كانت حركة أحمد بن حنبل رد فعل ضد الثقافة اليونانية وامتداداتها إسلامياً، ضد غلو العقلانية الاعتزالية وفقه أهل الرأي في وقت تضاعف فيه دور العرب أمام تنامي تأثير الشعوب الإسلامية الأخرى. وهكذا هي

(1) د. نصر حامد أبو زيد: «الخطاب الديني المعاصر: ألياته ومنطقاته لعكوبه ضمن كتاب قضايا فكرية» الكتاب الثامن تشرين الأول/ أكتوبر 1989 ص 45.

الحركات الأصولية اليوم تبدو في جانب كبير منها رد فعل ضد الحصار العربي الغاري وطابعها العقلاني والتكنولوجي. وكما هو الشأن لدى كل حاتف على ذاته أمام ما يتصور أنه تهديد لهويته ووجوده، فإن هذه الجماعات تنكمش على ذواتها وتعود إلى أصولها أو ما ترى أنه كذلك، تتمسك بها بقوة طلباً للأمان والراحة. وبذلك تتولد في نفس الوقت اللحمة الممتية بين أفرادها والغطية بينهم وبين الواقع الذي تغطي عليه هذه الضيقة الأجبية المهددة للهوية حسب قراءتهم وفهمهم لحدود الهوية، زيادة طبعاً على صغوبات هذا الواقع الاجتماعية والسياسية والنفسية وهي عوامل على غاية من التشابك والأهمية في تنامي الظاهرة الأصولية، ولا ملجأ أمام هؤلاء إلا الماضي الذي يتظاهر لهم حيراً مطلقاً بالمقابلة مع الواقع الذي يرونه شراً مطلقاً، بقول د. محمد عابد الجابري: «إن التهديد الخارجي، وخصوصاً عندما يكتسي شكل التحدي للذات المعلوبة، لمفومات وجودها وشخصيتها، يجعل هذه الأخيرة نحتني بالماضي ننتكس إلى الوراء وتنشبت في مواقع خلعية للدفاع عن نفسها. إنه ميكانيزم للدفاع معروف تعمل الذات فرداً كانت أو جماعة على الدفاع عن نفسها بواسطة ضد الخطر الخارجي»⁽¹⁾.

وحتى يكتسب هذا الماضي جلاله وهيبته وقديسيته المطمئنة للنفوس بإطلاقيتها وحسمها، وجب أن يكون ماضياً دينياً هو في هذه الحالة «الإسلام» ولكن ليس أي إسلام وإنما هو إسلام زمن الوحي وما اتصل به، أي عندما كانت الأرض على اتصال مباشرة بالسماء، وكان الله يدير بنصه شؤون الناس في كبائرهم وصغائرهم عبر القرآن الذي هو لفظه وستة الرسول التي هي تفسير عملي لذلك اللفظ.

(1) محمد عابد الجابري - إشكاليات الفكر العربي المعاصر - المركز الثقافي العربي 1989. ص 18.

يقول أبو الأعلى المودودي:

«تلقينا هذا القانون من محمد صلوات الله وسلامه عليه، في شكلين أولهما القرآن الذي يحوي أحكام إله العالم وقوانينه بالمطه تعلّلي مباشرة، وثانيهما أسوة محمد ﷺ الحسنة وسنته الطاهرة الشريفة التي توضح القرآن وتشرحه»⁽¹⁾

فالتاريخ يصبح هنا جزء من النص المقدس لأن واقع راس الوحي تسربل بقديسة الوحي نفسه لتصبح نقطة تقاطع التاريخ والجغرافيا في تلك الفترة الممتازة من الزمن وعلى تلك البقعة الممتازة من الأرض وبين أولئك القوم الممتازين من البشر، هي التاريخ كله، التاريخ النقي الأمثل، ولا تاريخ خارجها. والذين ساروا على منوالها واستنسحوها في حياتهم وأولئك هم المؤمنون ومن عداهم فهم الكافرون. ومن هنا جاءت فكرة التكفير لدى هذه الفصائل الأصولية، تكفير المجتمع الحاضر لأنه لا ينسج على منوال تلك اللحظة التاريخية القدسية. وقد أكد شكري مصطفى زعيم «التكفير والهجرة» الروح الثبوتية التي يقوم عليها هذا الفهم للتاريخ بقوله: «لا بد من سلوك طريق النبي وأصحابه شبراً بشراً، ودراعاً مذارع لأن الله سبحانه وتعالى يبدأ الخلق ثم يعيده بصورة لا تتعبّر ولا تبدّل ولا تتحول وهي كما بدأ الإسلام يمد الإسلام»⁽²⁾

وبما أن الواقع من حوله لا يسير على طريق الرسول وصحبه شبراً بشراً فهو واقع كافر، يهضم أفراداً كفرة ومجتمعاً كافراً. فما العمل

(1) أبو الأعلى المودودي الحكومة الإسلامية ترجمة أحمد إدريس دار بوسلامه تونس ص 171.

(2) ضمن كراس مخطوط لأن هذا المرعوم يرفض الطباغة باعتباره بدعة وقد أوردته د. وفعت السيد في بحثه آف الذكر.

إدس؟. هـ يعود شكري مصطفى منسجماً مع فكرته الأولى، إلى رمس لوعي لبري كيف تصرفت المؤمنون وعلى رأسهم الرسول إراء وقع مماثل في «كفره» هو الواقع «الجاهلي» ليحذو حذوهم فيرى أن الرسول سعى إلى تغيير ذلك الواقع عن طريق إقامة دولة الإسلام حسب تعبيره، ولكنه لم يفعل ذلك مباشرة وإنما هاجر أولاً ليقطع مع هذا الواقع ثم يعدّ العدة في محلّ هجرته حتى إذا لمس من نفسه القوة هاجم ذلك الواقع الكافر من الخارج وأطاح به وهكذا يجب أن يفعل المؤمنون في كلّ زمان ومكان حرفاً بحرف. يقول شكري مصطفى:

«لكن الرسول لم يُقم للإسلام دولة إلا بعد الهجرة. فهل علينا نحن جماعة آخر الزمان أن نهاجر تأسيساً بالرسول حتى نقيم للإسلام دولة؟ والإجابة نعم. لا بدّ من الهجرة. لا إسلام ودولة تفام له إلا بعد الهجرة⁽¹⁾ فالتاريخ هنا لا يرقى إلى رتبة النصّ القدسي فحسب وإنما يُختزل في مجموعة من الآليات المطلقة التي تصبح قالباً ثابتاً للسلوك السويّ، سلوك المؤمن في كلّ زمان ومكان وهي بالضرورة آليات قدسية لا تقبل جدلاً ولا نقاشاً. فهذه الجماعات، انطلاقاً من آلية القيس عني تلك اللحظة التاريخية الردمية تماثل بين أفرادها وبين أصحاب الرسول، ومى الطبيعي أن تماثل بين مجتمعاتها الحالية ومجتمع مكة «الجاهلية».

و قد مارس أتباع هذا التنظيم مبدأ الهجرة، بهجرة المجتمع فعلاً إلى أماكن قصية. أو بهجرة أخرى على غير المكان، تتمثل في العيش في المجتمع دون أن يكونوا منه. فلا يحترسون بمختلف مؤسساته الرسمية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية. فلا

(1) ذكره د. رفعت السعيد في نفس المرجع.

ينعمون في معاشهم إلا مع أشخاص منهم احترقوا لهذه العابة عديد المهمل الصرورية مثل البقالة والعطارة والجرارة والحلاقة وغيرها، ولا يسجلون ولادات أطفالهم ولا وفياتهم في دفاتر الحالة المدنية، ولا يعلمونهم في المدارس. ولا يصلون في مساجد أقامتها الدولة أو أقامها أشخاص ليسوا من المؤمنين في عرفهم إلخ

وهذه المكرة تعود بالأساس إلى أستاذ شكري مصطفى سيد قطب الذي اعتبر كل المجتمعات الحديثة مجتمعات جاهلية بما في ذلك المجتمعات الإسلامية لأنها في نظره، وكما هو الشأن أيضاً عند المودودي، لا تطبق المفهوم الإسلامي للحاكمية لذلك فهي «جاهلية القرن العشرين»⁽¹⁾ وهو عنوان كتاب أحد شيوخ هذا الاتجاه وهو لمحمد قطب.

وهذا المفهوم هو الذي أقام عليه حزب التحرير الإسلامي عقيدته الدينية والسياسية. فالعالم عندهم داران: دار كفر ودار إسلام فأما دار الإسلام: فلا وجود لها حالياً ومنذ ألغى أتاتورك الخلافة سنة 1924 وأما دار الكفر فتشمل اليوم وكما كانت عند مهبط الوحي، العالم كله. ولذلك يجب أن تكون علاقة الجماعة المسلمة بهذا العالم علاقة رفض وحرب كما كانت علاقة الرسول بالجاهلية علاقة رفض وحرب. ويمكن أن نلمس هنا فارقاً بين قراءة حرب التحرير وقراءة تنظيم «التكفير والهجرة» الذي يكفر أصحابه الأفراد الذين يقبلون بالعيش في ظل حاكمية غير حاكمية الله، أي الإسلام. أما جماعة «حزب التحرير» فإنهم لا يكفرون الأفراد وإنما يكفرون المجتمع حتى وإن ضم أفراداً مسلمين، والمبرة في ذلك عندهم ليست سلوك الأفراد ومدى إيمانهم وإنما هي بسوغ الحكم الذي يخضع له هؤلاء

(1) محمد قطب جاهلية القرن العشرين دار الشروق القاهرة، بيروت 1974.

الأفراد، هل يستجيب لشروط الحاكمية الإسلامية أم لا ؟ وقد جاء في محاضرة لمنتدى هذا الحزب في مؤتمر رابطة الطلبة المسلمين بأميركا سنة 1989، بعنوان: «مهج حزب التحرير في التعبير» «العبارة هي الدار من كونها دار إسلام أو دار كفر ليس بالبلد ولا بالسكان وإنما بالأحكام والأمان، فإن كانت أحكامها أحكام الإسلام وأمانها بأمان المسلمين فهي دار إسلام، وإن كانت أحكامها أحكام كفر وأمانها بعير أمان المسلمين فهي دار كفر أو دار حرب».

ويضيف في موضع آخر: «ومن جميع ما تقدّم يتضح أنّ المسلمين في جميع البلاد الإسلامية، بالرغم من كونهم مسلمين فإنهم يعيشون في مجتمع غير إسلامي، وأنّ بلاد الإسلام التي يعيشون فيها ليست دار إسلام». وليس عليهم بالتالي الهجرة المكانية وإنما عليهم تحويل المجتمع إلى مجتمع إسلامي أي يحكم، حسب فهمهم الخاص، بشروط الحاكمية الإسلامية.

وإذا كان أعضاء «حزب التحرير» لا يشاطرون جماعة «التكفير والهجرة» دعوتهم للهجرة المكانية، فإنهم يشاطرونهم نفس المفهوم فيما يتعلق بالهجرة عبر الزمن، فتجدهم يستنبطون منهجهم في مقاومة الواقع وتغييره بالمماثلة شبراً بشبر مع المنهج الذي أتبعه الرسول «فلكون المسلمين اليوم يعيشون في دار كفر (...) فإن دارهم تشبه مكة حين بعث الرسول ﷺ لذلك يجب أن يتخذ الدور المكّي في حمل الدعوة هو موضع التأسي» حسب تعبير هذا الحزب الذي يستنسخ المسيرة التاريخية للرسول منذ انطلاق الدعوة بمكة إلى قيام الدولة بالمدينة لتكون المنهج السياسي لإقامة دولة الإسلام في هذا العصر. ويعتبر هذا الاستنساخ واجباً على كلّ حزب إسلامي يريد إقامة دولة الإسلام عملاً بالمقولة «لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة»

فلا عجب إذن، وقد تجمّد التاريخ عند هذه الجماعات وبهذا الشكل، أن نجدهم يستنسخون الماضي في لباسهم وهيتهم وطريقة نطقهم وأسلوب تحيتهم وكامل سلوكهم حتى لينطق عليهم حرفياً قول ماركس عن بعض أتباع الثورة الفرنسية في هوسهم بالرجوع إلى الأصول الرومانية القديمة: «تراهم يلجؤون في وحل وسحر إلى استحضار معطيات الماضي لتخدم مقاصدهم ويستعيرون منها الأسماء والأرباء والشعارات القتالية كي يمثلوا على مسرح التاريخ مسرحية جديدة في هذا الرداء التنكري الذي اكتسب بجلال القدم وبلعة قدمه مستعارة»⁽¹⁾.

ولا عجب أيضاً والحال تلك، أن يعتبر «حزب التحرير» أن حطية زعماء التيارات الإسلامية التي تنعت عادة بالمستنيرة، تعود إلى كونهم: «جعلوا الواقع مصدراً لتفكيرهم وحاولوا أن يؤوّلوا الإسلام ويعسّروه بما لا تحتمل نصوصه حتى يتفق مع الواقع القائم مع أنه مناقض للإسلام، ولم يجعلوا الواقع موضع تفكيرهم ليغيّره حسب الإسلام وأحكامه».

فالواقع المتجدد يجب أن يحتزل في هذا المنظور إلى حدود النصّ الثابت الذي كان قد أخلق على قراءة ما تعود إلى عدّة قرون خلت، وهذا بالتحديد ما يقودنا إلى محاولة الكشف عن سمة أخرى أساسية من سمات «الفكر» الأصولي وهي لا تاريخيته.

2. تموضع التاريخ الأصولي خارج التاريخ

من مميزات الخطاب الأصولي أنه إذ يبيّن كلّ شرعية وجوده على

(1) كارل ماركس 18 مرمير لسايليون يوناموت (بالفرنسية) طبعة لمشورات الاجتماعية مارس 1968 ص 15.

الساريح، يصع نفسه في ذات الوقت خارج التاريخ. ولا يعود ذلك محسب إلى مطابقتها بين الماضي والحاضر دون اعتبار لعنصر التطور الأساسي في التاريخ أو ما سماه الفقهاء قديماً بتبدل الأحوال مع تبدل الأزمان، ولا يعود ذلك فقط إلى كون هذا الخطاب يقطع من التاريخ الحي والثري للحضارة العربية الإسلامية، ما يزيد على ثلاثة عشر قرناً من الزمن بكلّ مضمونها الفكري والاجتماعي والسياسي، حتى أن حزب التحرير الإسلامي يحدّد هدفه النهائي بكونه: «استئناف الحياة الإسلامية وحمل الدعوة الإسلامية إلى العالم، وهذه الغاية تعني إعادة المسلمين إلى العيش إسلامياً. في دار إسلام، وفي مجتمع إسلامي (...) وتكون وجهة النظر فيه هي الحلال والحرام في ظلّ دولة إسلامية هي دولة الخلافة». وإنما الأخطر من كلّ ذلك هو أنّ هذا الفكر الأصولي يلغي الفعل البشري الذي هو أساس التاريخ ويحلّ محله الفعل الإلهي الخارج عن التاريخ والمتعالي عليه. ويتجسّد ذلك في مفهوم الحاكمية الذي نادى به المودودي وسيّد قطب وتبنّته مختلف الحركات الأصولية. يقول المودودي ملخصاً هذه الفكرة:

«ينبغي علينا كي نفهم نطاق التشريع الإنساني، ومنزلة الاجتهاد في الإسلام أن ننتبه لأمرين: الأول أنّ الحاكمية في الإسلام خالصة لله وحده، فالقرآن يشرح عقيدة التوحيد شرحاً يبيّن أنّ الله وحده لا شريك له، ليس بالمعنى الديني فحسب، بل بالمعنى السياسي والقانوني كذلك، فهو الحاكم والمطاع وصاحب الأمر والنهي والمشرّع الذي لا شريك له»⁽¹⁾.

وهذه هي القراءة التي تتبناها كل التنظيمات الأصولية، وهو ما عبر عنه «حزب التحرير» بقوله: «إنّ الله وحده الخالق والمنفرد بالعبادة

(1) المودودي المرجع السابق ص 171.

وهو احكام والمتصرف والمشرع والهادي والزقاق والمحبي والمحبب والناصر والذي بيده الملك (...) لا يشاركه في ذلك أحد من خلقه». وتبعاً لذلك فإن لرسوله مكانة خاصة في هذا النظام، فنجدهم يرددونه «الاتباع من دون الخلق أجمعين ولا يجوز أن يؤخذ تشريع عن غيره من الشر أو من أديان أو مبدئي أو مشرعين» لأنه «ماطى بالحق بوحى من لدن الحق».

وقد نتج عن هذا المفهوم اللا تاريخي المطابقة بين الإيمان والعمل من ناحية والمطابقة بين الإيمان والتشريع من ناحية ثانية وكذلك نهي كل حرية أو مساهمة للبشر في تنظيم شؤون حياتهم حتى ما تفر منها مثل إطلاق اللحية أو قصها والاستواك وإزالة شعر العانة وكيفية الاتصال بين الأرواح الخ. لأن كل ذلك أصبح عندهم تقنياً إنهماً أبدياً فأصبح كل سلوك مهما كان خصوصياً وبسيطاً حجة للتكفير إذا خالف فهمهم الخاص للحلال والحرام.. لقد ولّى الزمن الذي كان فيه رجل دين مثل الكواكبي ينذ في «أم القرى» بالعناد «على نبل الحرية الدينية جهلاً بمزيتها» ويقول: «إن فقدان الحرية هو سبب الفتور والتفكك عن كل صعب وميسور»⁽¹⁾.

وها أن «حزب التحرير» لا يتحرج من الإعلان بأنه لا وجود في الإسلام لحرية الإنسان». وكل حرية في الإسلام حرام لأن المسلم حسب أدبيات هذا الحزب «ليس حراً شخصياً بل هو مقيد بما يراه الشرع فإذا لم يرق بأداء الصلاة أو الصيام مثلاً، يعاقب وإذا خرجت المرأة متبرجة تعاقب». لذلك فإن الديمقراطية عندهم بدعة رأسمالية، ولأنها تعني «حكم الشعب للشعب وبالشعب» فهي «نظام كفر» من وضع البشر وليس أحكاماً شرعية، لذلك كان الحكم به كفراً والدعوة

(1) الكواكبي. أم القرى دار الزائد بيروت ط 2 1982 ص 160 وص 29.

إليه هي دعوة لنظام كفر» ومن البديهي عندهم أن تكون الاشتراكية كفراً والوطنية كفراً والرأسمالية كفراً الح.. ومرة أخرى نقارن هذه القراءة بقراءة الكواكبي ومن قبله الأفغاني لتبين أن هذا الخطاب منسب حتى عن الفكر الديني الذي نادى به مفكرو الإصلاح في القرن الماضي، يقول الكواكبي:

«يحيل إليّ أن سبب الفتور هو تحول نوع السياسة الإسلامية حيث كانت نياية اشتراكية أي ديموقراطية تماماً فصارت بعد الزاشرين ملكية محددة بقواعد الشرع الإنسانية ثم صارت أشبه بالملقة»⁽¹⁾.

ومن نقاط الخلاف الأساسية بين هذه الحركات الأصولية والفكر «السلفي» في مسألة الحاكمية، ما يتعلق بنظام الحكم حيث يبدو ظاهرياً أنهم جميعاً متفقون على ضرورة إقامة نظام إسلامي ولكن محتوى هذا النظام مختلف كل الاختلاف. ففي حين يرى «حزب التحرير» تديداً لمقولات المودودي وقطب أن المسلمين قاطبة في أي مكان كانوا يجب أن يعيشوا في ظل دولة واحدة هي دولة الخلافة، وتحت سلطة سلطان أوحده هو الخليفة، نجد الكواكبي في «أم القرى» يدعو إلى نظام خلافة شكلية يقع الفصل فيه بين السلطة الدينية التي يجب أن تعود إلى الخليفة المنتصب في مكة على غرار سلطة البابا في روما بينما تكون السلطة المدنية لحكام مختلف البلدان الإسلامية مهما اختلفت أنظمة الحكم فيها.

ويدعو الأفغاني⁽²⁾ صراحة إلى النظام الدستوري في رسالة وجهها إلى شاه إيران آنذاك يقول فيها: «اعلم يا حصرة الشاه أن تاجك وعطمتك وسلطانك وقوائم عرشك سيكونون بالحكم الدستوري

(1) انظر أم القرى ص 223.

(2) انظر الأعمال الكاملة للأفغاني ص 373 وما يليها.

أعظم وأبعد وأنت ممّا هو الآن» وفي رسالة أخرى وجهها إلى ملك مصر بدعو الأفغاني صراحة كذلك إلى النظام الرلماسي، ورعم تسميته إياه بالمصطلح الفقهي «الشوري» فمن الواضح أنّ المقصود هو النعدام الرلماني الحديث. يقول: «إن قبلتم نصيح هذا المحلص وأسرعتم في إشراك الأمة في حكم البلاد عن طريق الشوري فتأمرون بإجراء انتحاب نواب عن الأمة تسرّ القواتين وتنقذّ باسمكم وبارادتكُم يكون ذلك أثبت لعرشكم».

فالأمة عند الأفغاني من حقها أن تشرّع وهو ما «براه حرب التحرير» وعيره من الحركات الأصولية كضراً. وهذه الأمثلة تبين بوضوح مرّة أخرى مدى انبثات التيارات الأصولية تاريخياً حتى عن فكر حركة الإصلاح الديني في القرن الماضي ومطلع هذا القرن وهي التي كان من المفروض أنها امتداد لها.

ولعلّ من أوضح مظاهر لا تاريخية هذا الخطاب الأصولي الخطأ في ردّ الأحداث التاريخية إلى ومنها، فيزعمون أنّ العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية العصر الذي ينبغي أن نبعثه لأنه عصر القوة والازدهار الحضاري لتتقدّم هو عهد الرسول والخلفاء الراشدين. والحقيقة أن ذلك العصر كان في المهد العباسي أي خارج إطار الزمن النموذج الذي حدّده كما أنّ بداهم لتاريخ النهضة العربية بلحظة الوحي الأولى التي أخرجت العرب حسب قولهم «من ظلمات الجهالة والهمجية الدائبة إلى نور المدنية الإنسانية» لا أساس له من الصّحة تاريخياً لأن ظهور الإسلام نفسه كان تنويحاً لحركة تاريخية عاشتها الجزيرة العربية مداة من مطلع القرن السادس للميلاد، وهو في نفس الوقت مطهر من مظاهر هذه الحركة ونقطة دفع على غاية من الأهمية في سيرورتها.

والمدقّق في لا تاريخية هذا الخطاب الأصولي يلاحظ أنّ لها صلة

وثيقة بسمه أخرى أساسية بل يمكن اعتبارها السمة الجوهرية التي نعطي للأصولية معناها ولذلك نعتقدنا تأخيرها لإيرادها ألا وهي النصية.

3. النصية الأصولية بين الظاهر والمخفي

كان الفقهاء قديماً وعلى اختلاف بينهم معروف، قد أسسوا التشريع الإسلامي على أربع ركائز هي القرآن والحديث والإجماع والقياس، أي أنهم اعتمدوا إلى جانب النص الديني على اسلك الجماعي للمسلمين باعتباره يدخل في باب المصالح وكذلك على اجتهاد أهل الرأي، حتى يستنبطوا الأحكام من النصوص بما ينال مع الأوضاع المختلفة ويضعوا أحكاماً لأوضاع مستجدة ولا حكم لها في نص إلح.. بل وذهب بعضهم إلى تعطيل بعض الأحكام الواردة في النص القرآني بسبب تجاوز الواقع لها، كما فعل عمر في أكثر من مناسبة. أما الحركات الأصولية والحديثة منها بالخصوص فإنها في إطار إهدارها للبعد التاريخي حصرت دائرة التشريع الإسلامي قولاً في حدود النص وحدود ولا شيء غيره أخضعت كل حياة المسلم بتفاصيلها لهذا النص: يقول «حزب التحرير الإسلامي» في إطار تحديده «للقواعد الشرعية»: «إنَّ العبادات والمطعمات والملبوسات والمشروبات والأخلاق لا تعلل ويلتزم فيها بالنص» إلا أنهم كثيراً ما يستعصون عن عبارة «النص» بعبارة أهم هي الإسلام فيقولون «الإسلام يبيح كذا والإسلام يحرم كذا» وفي هذا المجال تطلق مختلف الحركات الأصولية من مثل هذا التعريف الذي حدده المودودي للمسلم بكونه: «من يصبح أسلوب تفكيره هو أسلوب القرآن، وتصور نظريته إلى الحياة وأمورها هي نظرة القرآن لها، ويرى الأشياء بالمعيار الذي اخاره القرآن وحدده وأن يكون هدفه الشخصي

وإجماعي هو الهدف الذي بينه القرآن وأقرّه وأن يتخلّى عن مختلف طرق الحياة ويختار طريقاً تحلّد اختياره بما يلقاه من قوايس القرآن والسنة المحمّدية⁽¹⁾

وهم بذلك يتراجعون حتى عن الحدود الضيقة التي تركها مؤسس الأصوليّة الأوّل أحمد بن حنبل عندما قبل باجتهاد السلف الصالح مصدراً من مصادر التشريع.. ففي كتيبين من أهمّ أدبيات «حرب التحرير» لا نجد إحالة ولو في موضع واحد إلى غير القرآن والأحاديث النبويّة: صحيحها وضعيفها إلّا أن يحتملوا وراء التعبير العام الذي أشرنا إليه آنفاً وهو «الإسلام» وهو تعبير يمثل منطقة غامضة عن قصد يحتمون بظلام غموصها وهيبة قد سينتها كلّما أعوزتهم الحجّة الضعيفة وحافوا إفعام المسألة.

ومن البديهي هنا أنّ النصّ، أي نصّ لا ينطق بداته أو هو كما لاحظ عليّ بن أبي طالب بخصوص القرآن «خط مسطور بين دفتين لا ينطق وإنّما ينطق به الرّجال»، والقرآن ككلّ نصّ مكوّن من نسيج لغوي، رهين في ما ينطق به، زيادة على البعد الدلالي الأوّل لكلامه، بسياقه التاريخي لحظة إنشائه ولحظة قراءته مع ما يحفّ بذلك من تداخل العوامل الثقافية والاجتماعية والسياسية للرجال والنساء الذين ينطقون به في لحظة معينة في مجتمع معين. وفي هذا السياق فإنّ نفس النصّ لايقول بالضرورة نفس الشيء في لحظتين تاريخيتين مختلفتين ولقارئين مختلفين.. فما بالك إذا كان النصّ نفسه يصرّح ويكتم ويظهر ويخفي، يعتم ويخصص، يتكلّم ويسكت. كما هو شأن النصّ القرآني المشهود له «بالإعجاز البلاغي». وهو ما انتبه إليه الفقهاء وعلماء الكلام واللغويون والمفسرون قديماً ولم ينتبه إليه

(1) المرهودي نفس المرجع ص 18.

الأصوليون حديثاً. فقد قسم القدماء القرآن طبقاً لدرجات الوضوح الدلالي إلى أربع درجات حوصلها د. نصر حامد أبو زيد⁽¹⁾ حسب الترتيب التالي:

- 1 - الواضح الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً وهو ما سَمَّوه النصّ.
- 2 - الذي يحتمل معنيين لكن أحدهما هو المعنى الرَّاجح والآخر معنى مرجوح أو محتمل وسمّوه الظاهر.
- 3 - الذي يحتمل معنيين كلاهما يساوي الآخر في درجة الاحتمال وسمّوه المجمل.
- 4 - الذي يحتمل معنيين الرَّاجح منهما هو المعنى البعيد لا الظاهر وقد سمّوه المؤول.

وانطلاقاً من هذا التوبيخ للنصّ القرآني أتاح القدماء الاختلاف في فهمه بل واعتبروه «رحمة» وعلى أساسه نشأت المدارس الفقهيّة والتفسيرية المختلفة والتي تمثل تراثاً فكرياً وحقوقياً على غاية من التنوع والثراء. إلا أن التيارات الأصوليّة الحديثة، تماشياً مع آليات قراءتها الأحادية القطعية وإلا تاريخيّة، سذّت هذه الطريق واعتبرت أن النصّ وفي كلّ الأحوال ناطق بذاته ولا يحمل غير معنى وحيد، يمثل في الحقيقة قراءتهم المخصوصة التي يقدّمونها على أنها الحقيقة المطلقة غير عابثين حتى بما أعلته الإمام علي من أبي طالب في كلامه المذكور أعلاه أو في قوله المأثور: «القرآن حمّال أوجه». بل أكثر من ذلك فإنهم يرقون بالأحاديث المنسوبة إلى الرسول مهما كانت درجة مصداقيتها وتناقضها فيما بينها ووضوح وضمها، إلى رتبة النصّ القرآني المقدّس، لأنهم يعتبرون أن سلوك الرسول إنما يتمّ بوحى من

(1) د. نصر حامد أبو زيد: نفس المرجع.

الله، غير عاثين بتكذيب الرسول نفسه لهم عندما أكد أكثر من مرة أن ما يعملونه ويقولونه خارج النص القرآني إنما هو اجتهاد شخصي يحتمل الصواب والخطأ. زيادة طبعاً على كون هذه الأحاديث التي كانت تنقل مشافهة قد خضعت للتحريف والاختلاق، مما جعل فقيهاً مستمراً مثل أبي حنيفة لا يستكين إلى اعتمادها، ويقدم عليها الرأي. وهكذا يصد الأصوليون باب الاختلاف ويجعلونه فتنة وكفرأ بعد أن كان القدماء قد اعتبروه رحمة.

ومن الطريف أن الفكر الأصولي يقع في مفارقة غريبة وذلك عندما يجعل من رفض التأويل وإعمال العقل والاجتهاد في فهم النصوص، ركيزة أساسية في منظومته، يجد نفسه مدفوعاً إلى أكثر التأويلات والاجتهادات بعداً عن المعاني الساقية لتلك النصوص حتى يتم له إضفاء معقولية مستحيلة على مواقف لا تمت إلى العقل والواقع والتاريخ بصلة. ويتوصل الفكر الأصولي إلى هذه النتيجة عن طريق مجموعة من آليات القراءة منها زيادة على الهروب وراء العبارة العامة «الإسلام» كلما أعوزهم النص المناسب:

1. الخلط بين العقدي والتشريعي في النص الديني

من المعلوم أن القرآن ينقسم إلى بابين: باب العقيدة وباب التشريع. والأول منهما يمثل المنظومة الثابتة التي تعطى للإسلام خصوصيته وحدود هويته الدينية ويمكن تلخيصها في مدلول «الشهادتين»، ويمثل الباب الثاني المنظومة المتحولة وهي منظومة التشريع الذي أقره الفقهاء أنه يتطور ويتبدل بتطور الأوضاع وتبدل الأحوال ويستشهدون على ذلك بتنجيم القرآن والتسخ واجتهادات بعض النحاة مثل عمر الذي عطل بعض الأحكام قائلاً لمعارضيه بالنصوص القرآنية ومواقف الرسول: «ذلك عهد وهذا عهد».

ولكن النظرة الأصولية تنهي هذه الحقيقة وتوحد كما ذكرنا آف بين
المسطومتين وتصفي عليهما معاً نفس الإطلاقية والثبات والقدسية
وترتب على ذلك أحكامها.

2. عزل النصوص عن سياقها العام:

في إطار نفس الموقف يعتمد الفكر الأصولي إلى عزل النصوص
من قرآن وسنة عن سياقها التاريخي العام، وخاصة عن الظروف
المباشرة المسيية لوجودها وهو ما أفرد له المفسرون قديماً باباً هاماً
في أعمالهم يسمونه «أسباب النزول» وهم يعتبرون المعرفة بهذه
الأسباب، شرطاً أساسياً للتصير والإفتاء.

ومن ذلك مثلاً تعامل «حرب التحرير» مع هذه الآية التي جاءت
في سياق نزاع الرسول مع معارضييه السياسيين ممن كان يستفيهم
بالمناققين بزعماء عبد الله بن أبي، وهذه الآية هي: «قال وربث لا
يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم» وقد بناوا عليها تحريم
الديموقراطية ومنح الشعب حق التشريع وجعلون ذلك من
اختصاصات الله وحده عن طريق رسوله.

ومن الأمثلة على ذلك أيضاً في محال السنة، تحريم هذا الحزب
للتعامل بالنقد المعمول بها اليوم، لأنها مخالفة للنقد التي كان
معمولاً بها في زمن الرسول، وكذلك اشتراطهم في الانقصاد
والتعامل المالي، حتى يكونا إسلاميين، أن ينشأ على نقدني الذهب
والفضة دون غيرهما من المعادن أو الورق، بل ذهب منطرو هذا
الحزب إلى أبعد من ذلك فالزموا المسلمين، ليكونوا مؤمنين حقاً،
أن يجعلوا وزن الدينار من الذهب (لم يحددوا أي عيار) هو الوزن
الشرعي (!) أي 4. 52 غراماً وأن يجعلوا وزن درهم الفضة كذلك وزناً
شرعياً حددوه 2. 75 غراماً. ولا نعلم بالتدقيق كيف اكسب هذا

الورن بالذات عندهم صفة «الشرعي» دون غيره. خاصة وأن نقود الذهب والعصاة المتداولة في عهد الرسول وإلى غاية حكم عد الملك س مروان، كانت نقوداً بيزنطية؟

3. إعطاء بعض الألفاظ معاني حديثة:

كثيراً ما حمل الفكر الأصولي ألفاظاً قديمة معاني حديثة لم تكن تتضمنها في السياق التاريخي الذي جاءت فيه. وهو أمر يبدو متناقضاً مع نرعتهم الأصلية إلى جرّ الحاضر نحو الماضي لا العكس، ومن ذلك مثلاً فهم المودودي كغيره من الأصوليين لعارتي الملك والحكم الواردين في بعض الآيات مثل: «لم يكن له شريك في الملك» أو «ولا يشرك في حكمه أحداً» بالمعنى السياسي الحديث الذي لم يكن من الحقل الدلالي لهما في ذلك التاريخ وبني على ذلك قوله: «يقرّر القرآن أن الله تعالى هو مالك الملك ومن ثم فهو صاحب الحق في الحكم بذاة، كما يقرّر أن تنفيذ أوامر أحد غيره أو حكم أحد سواه في أرضه وعلى خلقه إنما هو باطل وكفران مبين»⁽¹⁾.

4. التعسف في التأويل:

بعمد أصحاب الفكر الأصولي أحياناً إلى أبعد التأويلات عن المنفق وهم الرافضون أصلاً للتأويل من ذلك تأويل «حرب التحرير»⁽²⁾ لما جاء في إحدى الآيات من قوله: «فإن تنازعتم في

(1) المودودي نفس المرجع ص 22.

(2) كل لشواهد المدكودة من أدبيات «حرب التحرير» موجودة في كتبي يحمل الأثر عنوان «حرب التحرير» ص 60 في 1985 ويضم 111 صفحة من الحجم الصغير ويحمل الثاني عنوان «مساهمة حزب التحرير في التعبير» ويضم 47 صفحة من الحجم المتوسط. وهي كب حرية لا توجد في المكاتب.

شيء مردوه إلى الله والرسول» تأويلاً يبنون عليه القول بلزوم إقامة محكمة المطالم التي تقوم بالحسنة على الخليفة ولها حق عزله إذا ثبت حروجه عن الشريعة. وهو موقف أقرب إلى المكر الحارحي منه إلى أهل السنة. وكذلك تأويلهم لعبارة الصلاة في هذا الحديث «قلوا يا رسول الله أفلا مقاتلهم؟ قال: لا، ما صلوا». فقلوا: «إن إقامة الصلاة تعني إقامة أحكام الإسلام جميعها». ويعللون هذا المذهب بأنه «من باب إطلاق الجزء وإرادة الكل». ونذكر كذلك تبريرهم لتكوين حزبهم دينياً بأيات مثل: «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون». فاعتبروا أنهم دون غيرهم مقصودون بهذه الآية.

5. الانتقائية:

سواء فيما يتعلق بالآيات القرآنية أو الأحاديث تعتمد القراءة الأصولية الانتقاء فلا يلتفت الأصوليون مثلاً إلى عديد الآيات المؤكدة على حرية المعتقد مثل «لا إكراه في الدين» وغيرها، ويرتكزون بالمقابل على بعض الآيات الأخرى التي تتماشى مع توجههم المتعصب مثل الجهاد أو الحديث الضعيف: «من بذل دينه فاقتلوه» وذبح رعم أنهم يكفرون معارضيهم من المسلمين انطلاقاً من الآية «وأن أحكم بينهم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذروا أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك».

6. التساهل في القبول بالأحاديث:

يعتمد الأصوليون عدداً كبيراً من الأحاديث دون أي تثبت فيبنون أحكاماً أساسية على أحاديث ظاهرة الوضع والتلفيق مثل الحديث «إذا بويع لحديقتين فاقتلوا الآخرَ منهما» بل وكثيراً ما يصعب عليهم إيجاد البصوص الملائمة لتمرير بعض المواقف فيكتفون «بعبارة الإسلام»

كما ذكرنا سابقاً وهو ما يوحي بأن النصّ عندهم نصّان نصّ مطوق هو الكتاب والسنة ونصّ مسكوت عنه أو ضمنيّ هو اجتهادهم الخاصّ الذي يرقى بهذه الصورة وبفضل استعمالهم الطريف لآلية القياس إلى رتبة النصّ المقدّس. فلا تستعرب عندما تراهم يعطون احتجاداتهم سلطة الإباحة والتحريم. أو إذا ما قروا بين ذواتهم ودات الرسول فيسوّ حزب التحرير إصداعه بالدعوة إلى «الإسلام» بالأمر الذي وجهه الله إلى الرسول قائلاً: «فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين» ويسمّى رعيم التكفير والهجرة نفسه تأسيّاً بالرسول: «طه المصطفى شكري» وقد حدث أن توهم بعضهم كما حدث في مصر منذ سنوات أنه «يتلقّى الوحي» وأصرّ على ذلك حتى أعدم. وقد ساعدهم على مثل هذا التمثّل اعتمادهم على آلية أخرى هي:

7. القياس المشكلي:

وهي آلية مكنتهم من القفز على التاريخ، وعدم اعتبار أثر الزمن. كما مكنتهم من توفير الاطمئنان النفسي حتّى وهم يرتكبون أفظع الأعمال وذلك بتبريرها بهذا القياس.

فقد عمدت «الجماعة الإسلامية» بمصر في السنوات الأخيرة إلى تمويل تنظيمها بواسطة الرقّة والبطر المسلّح على بعض البنوك ومحلّات بيع المجوهرات، بناء على فتوى من إمامهم الزوّحي الشيخ عمر عبد الرحمن بامتحلال أموال غير المسلمين قياساً على استحلال الرسول لأموال فريش وأموال يهود يثرب ويهود حير.

ويستحلّ العديد منهم دماء المسلمين من مواطنيهم بناء على ذلك القياس الذي أقاموه بين جاهليّة القرن السابع للميلاد وجاهليّة القرن العشرين وتلك المماثلة التي عقدها بين ذواتهم والرسول وأصحابه من جهة وبين كفّار مكّة ومجتمعات هذا العصر من ناحية ثانية.

وحتى عندما اضطرت بعض الفصائل إلى مصالحة طرفية مع الأنظمة التي تتعنتها «بالجاهلية» فإنها برزت ذلك بالقياس الشكلي أسوة «بصلح الحديبية» الذي عقده الرسول مع قريش.

ومحاولات استعمال هذا القياس في الخطابات الأصولية عديدة والأمثلة على ذلك كثيرة ولكننا نكتفي بهذا القدر. ونود أن نلاحظ هنا أن آليات القراءة الأصولية التي ذكرناها تمثل في نفس الوقت آليات التفكك الذي يكاد يعتبر قاسماً مشتركاً بين جميع التنظيمات وجماعات الأصولية، لأن هذه الآليات لا تطبق في اتجاه الخارج فقط وإنما تطبق أيضاً داخلياً فتؤدي حتماً إلى الاختلاف في القراءة بين أقطاب نفس التنظيم. وحيث أن الاختلاف حرام وحيث أنه إذا وقع فإن فرقة واحدة على حق عملاً بحديث الفرقة الناجية الشهير المنسوب إلى الرسول، وحيث أن بقية الفرق باعية فإن أي اختلاف في القراءة سرعان ما يؤدي إلى صراع وانفصال وبذلك يتفكك التنظيم الواحد إلى عدة تنظيمات، تتفكك بدورها بعد حين وهكذا ومن نتائج هذه الظاهرة أن تنظيم «التكفير والهجرة» اندثر تقريباً وتنظيم الجهاد الإسلامي بصدد التفكك إلى عدة تنظيمات متصارعة وكذلك شأن الجماعة الإسلامية. وكذلك كان الأمر بالنسبة إلى الحركة الأصولية بالجزائر وغيرها.

وختاماً فإن الكشف العلمي عن سمات وملابسات إنتاج هذا الخطاب الأصولي وآلياته يمكن في رأينا أن يسهم إلى حد بعيد في تغيير آليات تفكك بإزالة غشاوة القداسة عنه وكشف نهائيه حصوفاً، وهو ما من شأنه أن يحد من فاعليته التحريضية.

التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام

حركة «لاهوت» التحرير في أميركا اللاتينية

تعتبر الثورة القائمة منذ سنوات عديدة في بلدان أميركا اللاتينية من أهم الثورات العالمية في القرن العشرين.. ذلك أن الإمبريالية وعلى رأسها الولايات المتحدة الأميركية تعتبر هذه المنطقة القذب الساحن لمجالها الحيوي ليس في الميدان العسكري فقط وإنما أيضاً وخاصة في الميدان الاقتصادي... إذ نظمت الإمبريالية نهجها لحبرات هذه البلدان الطبيعية منها والبشرية (تجارة الدم الشري، تجارة الأطفال.. الخ). تنظيماً محكماً عبر الشركات متعددة الجنسيات التي تعتبر الحاكم الحقيقي لمعظم بلدان أميركا الوسطى واللاتينية عن طريق عملائها وخاصة في صفوف الطغمة العسكرية التي أنجبت أبشع الدكتاتوريات في العالم وأشدّها وحشية (سبيسوزا، بينوشيت وغيرهما..).

وفي ظل هذا النهب الإمبريالي المتحالف مع الطغمة العسكرية الحاكمة شهدت شعوب هذه البلدان أبشع التعاسات البشرية من فقر وتجويع واستغلال وقمع.. إذ إن الهياكل الرأسمالية التابعة التي أرسنها - الشركات متعددة الجنسيات - ركبت تركيباً اصطناعياً على الهياكل الاقطاعية القديمة دون تحطيمها.. بل أكثر من ذلك حدث رواج مصالح بين الاقطاعية والطغمة الرأسمالية الجديدة فأهملت ذلك -

حسب تعبير المكسيكي «كارلوس فوانتس Carlos Fuentes» - الجماهير العريضة من الملاحين والعمال لمصيرهم التعتيس، وخصت بالتقدم فئة صيفة من سكان المدن، وقد انتهى الأمر بذلك إلى أن تسور في أميركا اللاتينية مجتمع ذو وجهين، من جهة المجتمع الرأسمالي في المدن ومن جهة ثانية المجتمع الإقطاعي في الريف..

وأحدث الأقلية الغنية تزداد غنى في حين كانت الأغلبية تزداد فقراً.. حتى أصبح 4% من سكان أميركا اللاتينية يستحدون على 50% من الدخل القومي، ويشارك 96% من المواطنين في 50% الأخرى⁽¹⁾.

ولم يكن في مقدور هؤلاء الأربعة بالمائة أن يستأثروا بكل هذه الثروات إلا بسلطة الحديد والنار والسجون التي تستحدث فيها جميع أنواع التعذيب الوحشية التي تصدر إلى بلدان أخرى من العالم الثالث.. وحتى هذه السلطة وحدها لم تستطع الوقوف في وجه الجماهير الغاضبة إلا بفضل الدعم المباشر من طرف الشركات متعددة الجنسيات ووكالة المخابرات الأميركية والبتاغون كما هو الشأن اليوم في السلفادور والشيلي.. ولذلك طال عمر هذه الأنظمة الدكتاتورية وطالت معاناة الجماهير الشعبية وتجدد نضالها اليومي لتتحرر من نير التحالف القمعي بين الامبريالية والطغمة المحلية والاقطاعية.

وقد لعبت التنظيمات الثورية الماركسية دوراً أساسياً في مختلف ثورات أميركا اللاتينية ولكن في خصم العملية الثورية اتسعت الشرائح الاجتماعية المساهمة في الثورة وتعددت تعبيراتها الإيديولوجية...

وكيفية بلدان العالم الثالث، فإن الإيديولوجيا الدينية هي التعبير

(1) 11 يناير جليليه - نهب العالم الثالث من 15.

الإيديولوجي السائد بين أوسع الفئات الشعبية في أميركا اللاتينية. والديانة الغالبة هناك هي الديانة المسيحية..

وقد لعبت الكنيسة دوراً هاماً كصلاح إيديولوجي نافع في بد السلطات القمعية، وإن كانت في الظاهر تلازم الحياد متعلقة أو ما لقيصر لقيصر وما لله لله. ولكنها في الحقيقة كانت تبرر للسلطات القائمة بما تروجه بين الفلاحين من قيم الصبر في مفهومه السلمي و«التسامح» ونيد العنف للرد على العنف وحتى لحماية النفس، وزرع روح الشعور بالذنب والخطيئة لدى الفئات الشعبية بحيث يصبح في نظرها الظلم والاستبداد والاستغلال المسلطة عليهم وكأنها عقاب عادل من السماء لخطيئة أرلية لا أحد يعلم بالضبط متى وأين ارتكبت. إلا أن الكنيسة نفسها لم تبق بمعزل عن الحركة الاجتماعية التي تعيشها شعوب أميركا اللاتينية فولدت في صلبها حركة ثورية أسهمت وتسهم بشكل هام في العملية الثورية العامة وأصبح من المألوف اليوم أن نشاهد نساء ورجال دين يسيرون في مقدمة المظاهرات الشعبية.. ويشاركون في جميع النضالات الاجتماعية والسياسية والإنسانية، وقد تركوا العديد من الضحايا نذكر منهم حاصة الأسقف «روميرو»..

وفي النيكاراغوا مثلاً فإن الحركة الدينية الثورية هي إحدى المكونات الأساسية للثورة المنتصرة.. وتسهم هذه الحركة أيضاً إلى جانب مختلف القوى الثورية إسهاماً بالماً في الثورة القائمة منذ سنوات هي السلفادور..

وعبر هذه المسيرة الثورية لحركة التحرر الوطني في أميركا اللاتينية تبلورت حركة فقهية لاهوتية تعيد النظر في أسس الفقه الكنسي التقليدي وتفسر المسيحية تفسيراً جديداً يجعلها في خدمة التعبير.. وقد عرفت هذه الحركة اللاهوتية باسم «لاهوت التحرير» Theologie de La libération.

ولم تبق هذه الحركة في مستوى التطهير اللاهوتي وإنما تعرضت في الممارسة الدينية بظهور «الكنيسة الشعبية» والجماعات الأساسية «Communes de base».

وقد جاءت الكنيسة الشعبية لتحطم الهيكلية التقليدية المعقدة بطقس رجال الدين في الكنيسة الكاثوليكية.. وأصبحت مهمة القس يمكن أن يقوم بها أي مواطن يتطوع لذلك فيتلقى تكويناً سريعاً يتعلم فيه كيفية إقامة القدوس والصلاة والتعميد ثم يرسل إلى الريف أو أحد الأحياء الشعبية ليقوم بدور القس.. وبذلك تحطمت الهيكلية البيروقراطية للكنيسة Hiérarchie وأصبح كل مكان صالحاً لإقامة القدوس. وسط سوق أسوعية أو تحت شجرة أو في ساحة الحي أو في أي بيت.

ولم تعد الخطب التي تلقى في اجتماعات المؤمنين ننصح المواطن بأن يدبر حده الأيسر لمن يصفعه على خده الأيمن.. ولا تتحدث عن مواضيع دينية تقليدية لا تمت إلى واقع الناس بصفة بل أصبحت تبحث فيها قضايا حقوق الإنسان وغلاء الأسعار. ويقع فيها التشهير بالفساد الاقتصادي وباستغلال العمال والفلاحين.. والموت المبكر للأطفال وسوء التغذية.

بل وطورت هذه الكنائس نوعاً من التكافل الاجتماعي المنظم كإنشاء التعاضديات بين صغار الفلاحين وإقامة مخازن لحفظ المحاصيل والعمل الجماعي لمائدة كامل المجموعة في مذ الطرقات والمسارب الفلاحية وجلب المياه وبناء المدارس..

وباختصار، وكما قال «ميشال بينون» وهو رجل دين فرنسي عاش طويلاً في أميركا اللاتينية، فقد «قرر الشعب أن يأخذ أمور دينه بيديه»⁽¹⁾.

(1) جريدة «لوموند» الدبلوماسية حزيران/ جوان 1984.

وكانت أولى هذه الكنائس قد انطلقت في البرازيل سنة 1969 وأعلى مطرو هذه الحركة اللاهوتية أن تأويل النص الديني ليس حكراً على أعضاء الهيكلية الدينية كما تزعم الكنيسة الرسمية.. ومن حق المجموعة الاجتماعية أن تقول ذلك النص بحسب تجربتها التاريخية.. ولذلك تعتبر هذه الحركة أن التاريخ هو مجال الوحي. وعلى ضوء هذا المبدأ تقوم بتفسير المسيحية تفسيراً اجتماعياً.

ولا شك أن هذه الإحالة إلى التاريخ من شأنها أن تعطي وجهة أكثر علمية للبحث في ميدان الفقه الديني على أسس من علم الاجتماع وبشكل مناقض للسنة الكنسية الرسمية التي تنحصر حق التأويل والتفسير في الهيئات الكنسية وتنحصر ذلك التفسير نفسه في زمن الوحي والتتريال أي في حياة المسيح وبالتالي يكون تفسيرها فوق التاريخ لا يعترف بخصائص كل مجتمع وكل عصر..

وفي هذا السياق يعتمد لاهوت التحرير الماركسية لتفسير التاريخ باعتباره تاريخ صراع الطبقات وعلى ضوء هذا الفهم يقوم منظرو لاهوت التحرير بتأويل المسيحية بربطها بالواقع الاجتماعي لشعوبهم وفي ذلك يقول جوزيف كمبلان وهو أحد فقهاء الحركة:

«إن المسيحية لا تخلق شيئاً وإنما تعيد ما خلقه ولا يزال يخلقه الناس قبلها، المسيحية لم تخلق الثورات ولكنها قادرة على إعادتها جميعاً، ويضيق دور المبحيين أن يميلوا الكلمة والحضور إلى أولئك الذين لا يعترف بهم أبداً أي الفقراء والذين لا إسم لهم والمهمشين»⁽¹⁾ ويقول الأب «ليوناردو بوف» البرازيلي وهو أحد أبرز هؤلاء المنظرين، في رده على حملة الفاتيكان ضد لاهوت التحرير والكنيسة الشعبية:

(1) جريدة «لوموند» بتاريخ 13/9/1984.

«إن رؤية الكنيسة في أميركا اللاتينية تختلف عنها في أوروبا.. هذا يجب أن سيطر مما أمجز فعلاً من قبل العقراء والنقابات والجماعات الأساسية Communautes de base ورابطات الأمهات.. إلخ.. أي من طرف هذه الكتلة التاريخية والاجتماعية للفقراء، والتي يوحد صممها مسيحيون ينسألون عن فائدة الإيمان في هذا الوضع، وإطلاقاً من هذه الحركة الاجتماعية نصوغ تصوراتنا اللاهوتية..»⁽¹⁾ ويرى الأب «بوف» أنه هنا بالتحديد تكمن أهمية المنهج الماركسي وخاصة قراءة «غرامشي» و«ألتوسير» للماركسية.

وهكذا يعلق هؤلاء المنظرون على ما جاء في سفر التكوين مثلاً: «ها أنني منحتكم كل نبتة» قائلين: «إن الله لم يقل لقد منحت الأرض بصصة أناس حتى يستبدوا بالبقية».

وهكذا أيضاً يخرجون مفهوم الخلاص المسيحي من الخطيئة الأزلية بأنه الخلاص من الاستغلال الاقتصادي والاستبداد السياسي، ويصبح المسيح رمزاً للفقراء والبروليتاريا، والخطيئة نفسها تصبح خطيئة اجتماعية قوامها الظلم والاستغلال. ويوسعون في مفهوم القدسية مما هو متعارف عليه ليشمل معاني جديدة هي وليدة الاتصال الثوري، فيجعلون المناضلين السياسيين هي رتبة القديسين كما يوسعون هذا المفهوم من الأفراد إلى الجماعات فيعتبرون أن الشعوب المناضلة من أجل خلاصها هي شعوب قديسة. وفي ذلك يقول «جان سوبريتو» وهو رجل دين إسباني الأصل مقيم بالسلفادور:

«إن القديسين السياسيين حقيقة واقعة، والشعوب التي تعاني (من الاستبداد والاستغلال) تعتبر قديساً كل من دفعته المحبة إلى اتصال

(1) نفس المرجع.

السياسي ولا تعترف بالقدسية اليوم إلا لمن يتحمل هذه المحاطرة..
ويجب ألا نتحدث فقط عن قديسين أفراد، ولكن يجب أن نتحدث
عن جماعات الفقراء، بل وعن شعوب بأكملها تساهم في القدسية
السياسية عندما تناضل من أجل تحررها وتملاً هذا النضال بالروح
المسيحية»⁽¹⁾.

وأمام اتساع هذه الحركة الدينية التحريرية وتحالفها مع العمال
والفلاحين المقهورين في صلب الحركة الثورية الوطنية لبلدان أميرك
اللاتينية، هت القوى الرجعية مستنفرة كل ما تملك من قوة الدعاية
غالباً والاعتيال هي أحيان كثيرة... اد سقط العديد من مناضلي هذه
الحركة من بين الأخوات والآباء والقساوسة.

ذلت أن السلطات القمعية تعلم جيداً فاعلية الدين في التأطير
الإيديولوجي ولهذا عولت في حربها ضد لاهوت التحرير والكنيسة
الشعبية على تحالفها التقليدي مع الكنيسة الرسمية وهيكلها الدينية،
وقد أسدت المهمة الأساسية في هذه الحرب الإيديولوجية المضادة
إلى (CELAM) أي «مجلس أساقفة أميركا اللاتينية» وكان رجال الدين
الرسميون يعلنون في أبواق الإذاعات: «ابتعدوا عن عمل الشيطان، لا
تسمعوا لمن يحدتكم عن التعاضليات لأنها لا توجد في التوراة».

إلا أنه أمام تصاعد مدّ حركة لاهوت التحرير أصبح البابا «جان
بول II» يتزعم الحملة المضادة بنفسه وفي هذا الإطار كانت جولته في
أميركا اللاتينية سنة 1983.. وقد ركز في جميع خطبه هناك على
مقاومة هذه الحركة بنهمة أنها حركة تنعذى من الإيديولوجيا
الماركسية.

كما قام الفاتيكان في الصيف الماضي (صيف 1984) بشبه محاكمة

(1) «لوموند» تاريخ 20 / 9 / 1984.

حركة اللاهوت التحرر في أميركا اللاتينية

أيديولوجية لهذه الحركة ولبعض نظرياتها وخاصة منهم الأب «ليوناردو بوف» الذي ألف مجموعة من الكتب ضمنها آراءه هذه.

ومن هذه الكتب: «المسيح محرراً»، «الوجه الأمومي لبُله» «التثليث والمجتمع والتحرير»، وكتابه «Eglise, Charisme et Pouvoir» بشكل خاص كان موضوع تتبع من قبل السلطات الدينية في الفاتيكان بتهمة حصر الخلاص في المفهوم الزمسي للكلمة واستعمال المسيح الماركسي. وقد ردّ على ذلك بقوله: «... إن اللاهوتيين الذين استعملوا بعض الأصناف من المنهج الماركسي وخاصة رؤية «غرامشي» و«ألتوسير»، إنما فعلوا ذلك انطلاقاً من تحليل أوضاع من الواقع المحسوس وخاصة.. عذاب الفقراء...»⁽¹⁾.

ولم تغب الصهيونية العالمية عن نحدة حليفاتها الرجعية والطغمت العسكرية الحاكمة في أميركا اللاتينية فصرح الحاحام «ليون كليبيكي» في مجلة الـ (CELAM) الكاثوليكية: «مأن حركة لاهوت التحرير تعزز العداوة لليهودية الموجودة تقليدياً في اللاهوت المسيحي، وذلك أن هذه الحركة لا تشير أبداً إلى عودة اليهود إلى الأرض الموعودة بعد 20 قرناً من النفي، وذلك بفضل إقامة دولة إسرائيل، ولا تشير أبداً إلى الصهيونية كحركة تحرر...»⁽²⁾.

وهكذا يؤكد لنا واقع الحركة الدينية في أميركا اللاتينية صحة أطروحات ماركس وإنجليس المؤكدة على أن الدين في ذاته لا يكون تقدماً ولا رجعية وإنما بالإمكان توظيفه توظيفاً رجعيةً من طرف الطبقات الاستغلالية، كما يمكن توظيفه توظيفاً تقدماً من قبل الطبقات المناضلة للتحرر من الاضطهاد.

(1) نفس المرجع.

(2) جريدة «لوموند» الدبلوماسية حريران/ جوان 1984.

المراجع

المراجع العربية:

- (1) القرآن
- (2) تاريخ الطبري.
- (3) الماوردي - الأحكام السلطانية.
- (4) اس قتيبة - عيون الأخبار، المجلد 1 دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1925.
- (5) ابن قتيبة - الإمامة والسياسة، المعروف بـ «تاريخ الخلفاء» مطبعة الحلبي وأولاده 1963.
- (6) ابن خلدون - المقدمة، كتاب الشعب، دار الشعب بالقاهرة.
- (7) أبو يوسف - كتاب الخراج.
- (8) أبو حيان التوحيدى - الإمتاع والمؤانسة.
- (9) المؤقت المكي - مناقب أبي حنيفة.
- (10) هادي العلوي - في السياسة الإسلامية، دار الطليعة بيروت 1974.
- (11) أحمد عباس صالح - اليمين واليسار في الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 2، 1973.

المراجع

- (12) سهيل ركار (تحقيق): تاريخ أخبار القرامطة.
- (13) عليان محمد عبد الفتاح - قرامطة العراق في القرن الثالث والرابع للهجرة.
- (14) رشدي عليان - الإسلام والخلافة، ط 1، دار السلام، بغداد 1977.
- (15) أدونيس - الثابت والمتحول ج 1 وج 2، ط 4، دار العودة بيروت 1983.
- (16) محمد عمارة - مسلمون ثوار.
- (17) طه حسين - في الأدب الجاهلي ط 10، دار المعارف بمصر.
- (18) عبد الرحمان الشرقاوي - محمد رسول الحرية، دار الشعب مصر.
- (19) محمد أبو زهرة - أبو حنيفة.
- (20) محمد أبو زهرة - مالك: حياته وعصره - وآراؤه وفقهه.
- (21) جمال محمد داود عودة - العرب والأرض في العراق في صدر الإسلام.
- (22) إميل توما - العملية الثورية في الإسلام.
- (23) أبو الأعلى المودودي - الحكومة الإسلامية، ترجمة أحمد إدريس، دار بولا سلامة - تونس.
- (24) محمد حسن بريغش - ظاهرة الردة في المجتمع الإسلامي الأول.
- (25) أحمد علي - الإسلام والمنهج التاريخي، دار الطليعة بيروت.
- (26) محمد عابد الجابري - فكر ابن خلدون.

مراجع مترجمة:

- (1) كارل ماركس وفريدريك إنجلز - مجموعة النصوص التي كتبها حول المسألة الدينية ضمن كتاب بعنوان "حول الدين" ترجمة زهير حكيم - دار الطليعة بيروت.
- (2) إنجلز - المختارات (4 أجزاء بالعربية) - دار التقدم، موسكو.
- (3) لينين - حركة شعوب الشرق التحررية الوطنية - دار التقدم، موسكو.
- (4) بيلابيف - العرب والإسلام والخلافة العربية، ترجمة أنيس فريجة، الدار المتحدة للنشر، بيروت.
- (5) حبيب الله انداشيف - الصلات الدولية للمسلمين السوفيات.
- (6) «إيران 1900 - 1980» تأليف مجموعة من الباحثين، نشر مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت.
- (7) دائرة المعارف الإسلامية بطبعتها: العربية والفرنسية.

مراجع بالفرنسية:

- (1) Marx, Engels - L'idéologie allemande, éditions sociales.
- (2) Engels - Lydwig Feuerbach et la fin de la philosophie allemande.
- (3) Lénine - œuvres choisies - éditions du progrès, Moscou.
- (4) Lénine - œuvres complètes, T. 10.
- (5) Feuerbach - L'essence du christianisme - 1018 Paris.
- (6) Maxime Rodinson - Mahomet, Seuil 1961.

- (7) Michele Bertrand - le Statut de la religion chez Marx et Engels éditions sociales, 1979.
- (8) Philosophie et religion, Centre d'études et de recherches. Marxistes, éditions sociales Paris.
- (9) Galissot/ Badia - Marxisme et Algérie 1018 Paris.
- (10) Gramsci - dans le texte, éditions sociales.
- (11) Les Régimes Islamiques, Pouvoir, Paris 1980.

نشریات دوریة:

بالعربیة:

- مجلة الحرية الفلسطينية عدد 5 وعدد 12 شباط / ففريه 1984 .

بالفرنسیة:

- (1) Le Monde du 13/9/1984.
- (2) Le Monde du 20/9/1984.
- (3) Le Monde diplomatique, Juin 1984.

تعتبر المسألة الدينية من اشد المسائل اليوم إثارة للاهتمام في الاوساط السياسية والثقافية في مختلف بلدان العالم.. ولكنها في بلداننا العربية تتخذ أبشداً أهم لارتباط مجتمعاتنا تقليدياً بالأيديولوجيا الدينية ولظهور الحركات السياسية الدينية النشطة.. وخاصة لما أحدثته الثورة الإيرانية من حركية ذات نفس ديني في كامل المنطقة. وكما هو شأن بلد مسلم أولاً.. وكما ركبي ثانياً، فإن المسألة الدينية تطرح عليّ دائماً من وجهتين: الأولى، وجهة العلاقة بين الدين عمومًا والإسلام خاصة وبين الماركسية باعتبارها فلسفة مادية.

والثانية، وجهة العلاقة بين المسلمين اليوم والإسلام، أو بعبارة أخرى هل أن المسلمين اليوم هم فعلاً مسلمون، أم أنهم جاهليون كما يقول سيد قطب وغيره من أقطاب الأخوان المسلمين والحركات الدينية المماثلة؟

ولا أزعج أنني بهذا الكتاب قد حسمت في الأمر، بل أعلن أنني لم أفعل سوى بداية التفكير بصوت صمّوع أن صح هذا التعبير.. ويبقى جهدي منقوصاً إذا لم يُشره غيري بالنقاش والاضافة والتصويب.

